

المكتبة الفلسفية

أَنْشَأَ الْجَوْبَرِي

علی الفَلَسْفَةِ الْاَمْلَمِیَّةِ عَنْدَ الغَزَالِیِّ

تألیف

الأستاذة/ ريا عبد سليمان محمد

النافر

مكتبة الشفافية الدينية



جميع الحقوق محفوظة للناشر
الطبعة الأولى
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بور سعيد / القاهرة
ت: ٠٩٢٢٢٠ - ٥٩٣٨٦١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب. ٢١٤ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail: alsakafa_alDinaya@hotmail.com

٢٠٠٤/١٩٠٦٨	رقم الإيداع
977-341-174-5	الرقم الدولي I.S.B.N

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ اشْرِيكُلَّهُ مُكَارِيْهِ . وَبِسْرِلَهُ امْرِيْهِ . وَاللَّهُ

عَقْدَةٌ مِنْ لِسَانِيْهِ . يَفْقَهُوا قَوْلِيْهِ)

الصَّلَاةَ
الْعَظِيمَ

[طه، ٢٥ : ٢٨]



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

المقدمة *

ما لا شك فيه أن عدد الدراسات التي تناولت كلاً من فكر الجويني وفker الغزالى على حده تعد ضخمة نظراً لأهمية كل منهما ، ولا تنكر وجود اتجاه للربط بينهما . وعلى هذا قمنا من خلال دراستنا هذه بإثبات أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالى ، وبيان تشابه هذه الفلسفة الإلهية عند كل منهما ، وإنقاذهما فى الموقف الفلسفى العام ، مما يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا التشابه - الذى يصل أحياناً إلى حد التمايز - يرجع إلى تأثر الغزالى بالجويني .

لذا تطلق البراسة من عدة تساؤلات تمثل الإشكالية للتي تناول مناقشتها وحلها ،
وأهم هذه التساؤلات :-

- ١- هل كان للجويني دور في إبراز فكر الغزالى وتكوينه أم لا؟ وإذا كان له دور فما قيمة هذا الدور الذى لعبه الجويني فى بناء فكر الغزالى؟
 - ٢- هل العالم حادث أم قديم؟ بمعنى آخر : هل يعتمد العالم فى وجوده على خالق أحدهه وأوجده؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي أفناناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له؟ وإذا كان العالم حادثاً - لدى كل من الجويني والغزالى - فكيف حدث؟ وما مدى تأثير الغزالى بالجويني فى القول بحدوث العالم؟ فهل يرجع التشابه إلى تأثير مباشر من الجويني على الغزالى أم يرجع إلى تأثير غير مباشر؟
 - ٣- كيف استخدم كل من الجويني والغزالى نظرية الجوهر الفرد كدليل على قولهما بحدوث العالم وإثبات وجود الله تعالى ردًا على الفلسفه القائلين بقدم المادة وأزلية العالم؟
 - ٤- كيف مهد الجويني للغزالى سبيل البرهنة على وجود الله تعالى؟ وما مدى استقادة الغزالى من الجويني؟
 - ٥- هل الصفات الإلهية حادثة أم قديمة؟ وإذا كانت قديمة لدى كل من الجويني والغزالى فما هو الفرق بين الصفات القائمة فى الذات الإلهية ، والصفات الزاندة على الذات الإلهية؟ وهل هناك تشابه بين صفات الله تعالى وبين صفات المخلوقات أم لا يوجد تشابه بينه وبين خلقه؟
 - ٦- ما هو الفرق بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى؟ وهل الله يعلم الكليات والجزئيات معاً عند الغزالى أم لا؟ وما موقف الغزالى من الفلسفه القائلين بأن الله يعلم الكليات فقط لا

الجزنيات ؟ وإلى أى مدى تأثر الغزالى بالجوىنى فى القول بأن الله يعلم الكليات
والجزنيات معاً ؟

٧- ما موقف الغزالى من مسألة المعاد ؟ فهل المعاد عنده روحانى فقط ، أم جسمانى
فقط ، أم روحانى وجسمانى معاً ؟ وإلى أى مدى تأثر الغزالى بالجوىنى فى القول
بالمعاد الروحانى والجسمانى معاً ؟ وما موقف الغزالى من الفلاسفة القائلين بالمعاد
الروحانى فقط ؟ وما هو مصير النفس بعد الموت لدى كل من الجوىنى والغزالى ؟
وللإجابة على هذه التساؤلات قمنا بتقسيم دراستنا هذه إلى خمسة فصول وخاتمة ؟

"الفصل الأول" : (العلاقة الفكرية بين الجوىنى والغزالى)

تناولنا فى هذا الفصل تمهيداً عن مكانة كل من الجوىنى والغزالى فى تاريخ الفكر
الإسلامى ، فقد صار كل منهما إماماً فى وقته للمذهب الأشعرى ، كما تناولنا مدى ارتباط
الغزالى بالجوىنى ، فقد لازم الغزالى الجوىنى وأخذ عنه وانصرف إلى الدرس والبحث
واجتهد حتى برع فى شتى العلوم .

ذلك كشفنا فى هذا الفصل عن أثر الجوىنى على الغزالى فى مناقشته لأصحاب
المذاهب المختلفة من خلال علم الكلام ، والفلسفة ، والباطنية ، والصوفية ، وبيننا إلى أى حد
اتفق الغزالى مع أستاذه الجوىنى فى مناقشته لهذه المذاهب .

"الفصل الثاني" : (مشكلة حدوث العالم وقدمه)

تعد هذه المشكلة من المشكلات الهامة التى دارت حولها البحوث والدراسات فى
ال الفكر الإسلامى .

تناولنا فى هذا الفصل تمهيداً عن مدى تأثر الغزالى بالجوىنى فى القول بحدوث
العالم ، كما تناولنا تصنيف المذاهب فى أصل العالم .

ذلك ناقشنا فى هذا الفصل مشكلة حدوث العالم لدى كل من الجوىنى والغزالى ،
ورأينا بلا شك أن أفكار الغزالى وآراءه فى هذه المشكلة تعد تطويراً وبلورة لأفكار وآراء
الجوىنى ، فقد أقام الجوىنى برهنته على حدوث العالم على أساس تقسيم العالم إلى جواهر
وأعراض ، ومن هذا التقسيم خرج الجوىنى بأصول أربعة بنى عليها قوله بحدث العالم
وهي :

- (أ) إثبات وجود الأعراض .
- (ب) إثبات حدوث الأعراض .
- (ج) إثبات استحالة خلو الجوهر عن الأعراض .
- (د) إثبات استحالة حواث لا أول لها .

كما بینا فی هذا الفصل موقف الغزالی من القائلین بقدم العالم وأبیته ، وربینا مدى استفادة الغزالی من الجوینی فی نقد الفلسفة .
وأيضاً کشفنا فی هذا الفصل عن نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم لدى كل من الجوینی والغزالی ، لإثبات الاتفاق بینهما ، ومدى تأثر الغزالی بهذه النظرية لدى أستاده .

"الفصل الثالث" : (إثبات أدلة وجود الله تعالى ووحدانيته)

تناولنا فی هذا الفصل الأدلة على وجوده تعالى لدى كل من الجوینی والغزالی ، من خلال "الأدلة النقلية" ، إذ قد اتخذ كل منهما القرآن مصدرًا أساسیاً له فی بحث كل الموضوعات الجوهرية ، أما "الأدلة العقلية" فمنها : -

أ) دليل الحدوث .

ب) دليل الجواز والإمكان .

ج) دليل الغانية .

ونظرًا لأهمية هذا الدليل فی إثبات وجود الله تعالى استطاعنا أن نبرزه من خلال ارتباطه بمشكلة السببية ، وارتباطه بالغاية الإلهية .
کما تناولنا فی هذا الفصل صفة الوحدانية - وهی من الصفات القائمة فی الذات الإلهية لدى كل من الجوینی والغزالی - من خلال الأدلة النقلية والأدلة العقلية التي أثبتت وحدانية الله تعالى .

"الفصل الرابع" : (الصفات الإلهية)

تناولنا فی هذا الفصل تمہیداً عن الصفات الإلهية لدى الجوینی ، ومدى تأثيرها على الغزالی ، ثم کشفنا عن الصفات القائمة فی الذات الإلهية ، وأيضاً الصفات الزائدة على الذات الإلهية بالقصیل كل على حدة .

کما تناولنا فی هذا الفصل أيضًا مسألة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات کمای مناقشة مسألة الصلة بين الله والعالم على أساس فكرة علم الله بالكليات والجزئيات ، فخالق العالم حی ، عالم بجميع المخلوقات ، قادر على جميع المقدورات ، عالم بكل صغيرة وكبيرة لدى كل من الجوینی والغزالی .

وأيضاً کشفنا عن موقف الغزالی من الفلسفه القائلین بأن الله يعلم الكليات فقط لاالجزئيات ، وبيننا إلى أى مدى اتفق الغزالی مع الجوینی فی إثبات علم الله تعالى بالكليات والجزئيات .

"الفصل الخامس" : (مسألة المعاد الروحاني والجسماني)

تناولنا في هذا الفصل تمهيداً عن الآراء التي قيلت في أمر المعاد كثُم بينا في هذا الفصل موقف الغزالى من مسألة المعاد ونقده للفلاسفة الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحاني فقط ، كما تناولنا مدى تأثير الغزالى بالجوىلى في مسألة بعث الأجياد مع التلذذ والتلأم في الجنة والنار .

ثم كشفنا عن مصير النفس بعد الموت ، فكل ما جاء به الشرع من عذاب القبر ونعيمه ، ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، حق وصدق ، وأيضاً كشفنا عن مدى تأثير الغزالى بالجوىلى في هذا المجال .

وأخيراً أنهينا البحث بخاتمة تضمنت عرضًا لأهم الملاحظات والنتائج التي أسفرت عنها الدراسة .

وقد فرضت علينا هذه الدراسة عدة مناهج اعتمدنا عليها ، وتمثلت في :-

١) المنهج التاريخي ؛ لتتبع أصل المشكلات الإلهية ونشأتها وتطورها في الفكر الإسلامي ، وقد رأينا أن اتباع هذا المنهج من الضرورة والأهمية ، إذ عن طريقه اتضحت أمامنا كل الآراء والتصورات ومختلف التفسيرات لمعالجة المشكلات الإلهية .

٢) المنهج التحليلي ؛ لتحليل نصوص كل من الجوىلى والغزالى وتقديرها في ضوء الفهم الموضوعى لها ، من أجل توضيح آثر الجوىلى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى .

٣) المنهج المقارن ؛ لبيان أوجه الاختلاف أو الاتفاق بين نصوص طرفي الدراسة ، أي بين صاحب الإرشاد وصاحب الإحياء ، لمعرفة إلى أي مدى تأثر الغزالى بالجوىلى .

ولا يفوتنا في هذا المقام - عرفاناً بالجميل - أن أتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذى الدكتور : عاطف العراقي ، على تفضله بقبول الإشراف على هذه الدراسة ومتابعتها ، والذى كان لى دائم النصح والمشورة ، وكان بحق رمز الإخلاص والعطاء ، ويقينى أن كلمات الشكر هذه لن توفيء حقه .

كما أتقدم بخالص الشكر لكل من تفضل بآرائه النصح ، وتقديم المشورة والتزويد بالمصادر والمراجع التي أفادتني في بحثي هذا .

والله ولى التوفيق

الفصل الأول

العلاقة الفكرية بين الجويني والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانياً : ارتباط الغزالى بالجويني .

ثالثاً : أثر الجويني على الغزالى فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة : -

(١) علم الكلام .

(٢) الفلسفة .

(٣) مذهب الباطنية .

(٤) طرق الصوفية .

حظى الفكر الأشعري بمكانة متميزة في التاريخ الفكري لل المسلمين ، وهذا التمييز يأتي في إطار الدور الهام لعلم الكلام ومدارسه في صياغة ملامح بارزة للحياة الثقافية الإسلامية ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، فإن المدرسة الأشعرية كان لها مكان خاص بين التيارات الكلامية إذ إن الأشاعرة رأوا في أنفسهم - ورأى فيهم الكثيرون - الممثلين الحقيقيين لأراء أهل السنة والجماعة ، في ما يتعلق بأصول العقائد ، ومن هنا كان تناول الفكر الأشعري بالبحث له أهميته البالغة في مجال البحث التراثية ، نظراً لأنهم اعتبروا في الكثير من الأحيان أصحاب الرأي المعبر عن التصور الإسلامي في شكله الأصيل .

وكان ظهور المدرسة الأشعرية أعظم حادثة فكرية في تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامي . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعري أن يضع المعلم الفكرية الكبرى التي صبغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه .. فلم يعد في الوجود الإسلامي سوى مذهب الأشاعرة .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هي الطابع الرسمي لمسلمي العالم أجمعين ^(١) .

وعلى هذا فإن الأشاعرة هم أصحاب أسلم مذهب في علم الكلام منذ صدر الإسلام ، وهو أكثر المذاهب انتشاراً حتى الآن ^(٢) ، انتشر شيئاً فشيئاً في العالم الإسلامي .

وكان من حسن حظ الإسلام والمسلمين أن نبغ بعد الباقلاني ، إمام الحرمين (الجويني) ^(٣) ، وهو أشعرى المذهب ، بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن المذهب الأشعري بدأ منذ عهد الجويني يرتكز على أرض أرسطخ ، وفكرة أعمق ، ومنطق أسلم .

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، حققه على سامي النشار وأخرون ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٩ م . ص ٥ تصدير .

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ م ، ص ٨٠ .

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله ... الجويني النيسابوري ، أبو المعالي ، إمام الحرمين ، ولد سنة ٤١٩ هـ ، وتتعلم على والده أبو محمد الجويني وغيره من العلماء ، كما تتلمذ عليه جماعة من العلماء ، ومن أشهرهم أبو حامد الغزالى . خرج من نيسابور عام ٤٥١ هـ زمن مhana الأشاعرة على يدى الوزير الكندري ، فذهب إلى بغداد ، ثم إلى مكة والمدينة حيث استقر بها أربع سنوات للتدريس والإفتاء ، ولذلك لقب بإمام الحرمين ، ثم عاد إلى نيسابور عام ٤٥٥ هـ فقربه الوزير نظام الملك ، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية في نيسابور إلى آخر حياته ، أى قرابة ثلثين عاماً إلى أن توفي عام ٤٧٨ هـ .

وهذا لا يعني أن المذهب الأشعري كان قبل الإمام مهلاً ، بل نريد القول بأن الجويني أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان منفذاً البعض الآراء الخادعة ، بمعنى أن الدرس لعلم الكلام يلاحظ أن الجويني في تفكيره متقدماً بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه^(١).

لذلك فالجويني هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعري والمحافظة على بقائه.

وقد أخذ الغزالى^(٢) عن إمام الحرمين مذهب الأشاعرة ، ومنه انتشر هذا المذهب لتشاركاً كبيراً ، كما أجمع أهل السنة والجماعة على اعتبار الغزالى الحجة النهائية القاطعة للإسلام السنى والمرجع النهائى لتعاليمه^(٣) ، حيث أصبح إماماً لمذهب الأشاعرة فى صورة معللة يبدو فيها تأثير قوى للتتصوف ، ويمكن أن نعتبر تلك الصورة هي التطور النهائى للإلهيات الإسلامية عند أهل السنة^(٤).

ويعتبر بعض الباحثين أن الفكر الأشعري قد بلغ درجة الاكتمال والنضج والاستقرار على يد الغزالى ، فمنذ عصر الغزالى تحقق النصر نهائياً لمذهب الأشاعرة ، وأصبح هو المذهب السائد فى الشرق العربى^(٥) ؛ وذلك لأن هذا المفكر العبقرى لما تعرض لعلم الكلام وللفلسفة وللباطنية للتتصوف .. الخ لم يكن فى خياله ولا فى منهاجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة ، ويرجع ذلك إلى استقادة الغزالى من الأساس الذى وضعه استاذه الجويني استقادة لا حد لها.

فلا شك أن هناك الكثير قد أخذ علم الجويني عن طريق تلميذه الغزالى^(٦) ، فعندما نستطيع أن

(١) الجويني : الشامل فى أصول الدين ، من ٧٥ ، ٧٦.

(٢) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ... الغزالى الطوسي ، ولد سنة ٤٥٠ هـ فى طوس إحدى مدن خراسان ، درس أبو حامد الفقه الشافعى بطوس على يدى أحمد بن محمد الرانكاني ، ثم انتقل إلى جرجان ، وهو لم يبلغ العشرين بعد ، وفيها تعلم على يدى أبي نصر الإسماعيلي ، وأقام فى جرجان فترة ما ، ثم عاد إلى طوس ، حيث مكث فيها ثلث سنوات ، بعدها سافر إلى نيسابور ، حيث التقى بالجويني ، وكانت الفترة التى قضاهما فى نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، لقب بحجة الإسلام ؛ وذلك لأنه رد على جميع المذاهب الفلسفية فى كتابه " تهافت الفلسفة " ، كمارد على جميع المخالفين للنحو الإسلامى ، توفى بطوس سنة ٤٥٠ هـ.

(٣) أجناس جو لـ تيسير : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، تعليق محمد يوسف موسى وآخرين ، (ط) ١ ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ٢٤٠ .

(٤) ديلاس أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ م ، ص ٢٢٨.

(٥) أبو العلاء عفيفي : ثئر الغزالى فى توجيه الحياة倫قية والروحية فى الإسلام ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية لتناسع لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية ، دمشق ١٩٦١ م ، ص ٧٤٣ .

(٦) الجويني : غياث الأمم فى ثبات الظلم ، تحقيق عبد العظيم الدبيب ، (ط) ٢ ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٤٠١ هـ ، ص ١٥٠ مقدمه .

تتبع أفكار وآراء الجويني نجدها هي نفس أفكار وآراء الغزالى ، وهذا يعني أن الجويني قد أثر في فكر الغزالى .

لعلنا لا ننكر مكانة كل من الجويني والغزالى في تاريخ الفكر الإسلامي ، فقد صار كل منهما إماماً في وقته للمذهب الأشعري ^(١) .

ثانياً : ارتباط الغزالى بالجويني .

كان الجويني من أهم الأساتذة الذين تلّمذ عليهم الغزالى ، فقد لازمه الغزالى في نيسابور ، ففي نيسابور ابتدأ خطوط تلك النفس العظيمة تتكون وتنضج ، وابتدأت آفاق الغزالى تتفتح وتنسج ، فهو يشاهد فيها دنيا جديدة ، ومجتمعًا جديداً مزدحماً بأنفاس العلماء كما هو مزدحراً بأنفاس الحياة ^(٢) .

و هكذا فقد كانت نيسابور - وهي في خراسان - مركزاً من أهم المراكز الفكرية في العالم الإسلامي آنذاك ، حيث عهد تلمذته الحقيقي بيتandi في المدرسة النظامية بنисابور تحت اشراف إمام الحرميين ^(٣) أشهر أئمة الأشعرية آنذاك ^(٤) .

وكانت الفترة التي قضتها الغزالى في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، فقد لازم الغزالى الجويني ، وأخذ عنه ، وانصرف إلى الدرس والبحث ، واجتهد حتى برع في علم الكلام والجدل والأصول والمنطق والفقه ، وبدأ يقرأ طرقاً من الفلسفة ، وأحكم ذلك كلّه في فترة قليلة من الزمن ، وأصبح أقدر أهل زمانه على الملاحظة ، وأحد الأعلام الذين يشار إليهم في زمن إمام الحرميين ^(٥) .

(١) للجويني : الإرشاد إلى قواعط الألة في أصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٠ م ، ص ف مقدمة .

(٢) ركي مبارك : الأخلاق عند الغزالى ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ١٩٢٤ م ، ص ٩٥ ، حسين أمين : الغزالى ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٣ م ، ص ٢ ، عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ، (ط) ٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧ م ، ص ٢٢ ، وأيضاً

- B.Lewis , CH.Pellat And J.Schacht : The Encyclopaedia of Islam , vol II, New Edition , Leiden E.j.BRill , 1991 . P.605 , (AL - juwayni) .

(٣) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصیر مروءة ، حسن قبیسی ، منشورات عویادات بيروت ، لبنان ١٩٦١ م ، ص ٢٧٢ ، يعقوب صروف : الغزالى ، مجلة المقتطف ، المجلد الثاني و السبعين ، (ج) ٦ ، القاهرة ١٩٢٨ م ، ص ٦٨٠ ، وأيضاً

Robort Audi : The Cambridge Dictionary of philosophy , combridge university press , 1995 , p.19 . (AL-Ghazali) .

(٤) ابن خلدون : كتاب العبر ونبیوان المبتدأ والخبر في أيام العرب ، المجلد الأول ، (ج) ٢ ، دار الكتاب اللبناني .
بيروت ، لبنان ١٩٨٣ ، ص ٨٣٥ .

(٥) B.Lewis. CH. Pellat And J.schacht : The Encyclopaedia of Islam . vol II , P.1038 , (AL-Ghazali) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الغزالى ، نجده جامع لشتات العلوم و المبرز في المنقول منها والمعقول ^(١) ، مما كان له أثر كبير في حياة المسلمين؛ لأنـه كان من الأشخاص القلائل الذين استطاعوا أن يلموا بثقافات عصرهم المختلفة ، ويستفیدوا منها استفادة واعية في دراساتهم وبحوثهم ^(٢) .

وهذا يعني أنـ الغزالى كان مزيجاً من علوم شتى ، أنسجها البحث ، وصقلها التفكير ، ووصفتها تجاربه ، وشكوكه القاسية التي عاناهـا في نشأته العلمية ^(٣) ، فمنذ حداثة الغزالى ، كان شغوفاً بالعلم والمعرفة ميلـاً طبيعـة إلى البحث عنـ الحقيقة ، مهما لقـى فيـ البحث منـ عـناء ، وما قـابلـه منـ عـقبـات وما تحملـه فيـ سـبيلـه منـ مشـاقـ وجـهـ .

ظلـ الغـزالـى فيـ رعايةـ الجوـينـى ^(٤) ، حيثـ تلقـىـ الـعلمـ علىـ بيـهـ ، واستـفادـ منـ الحقـائقـ الـتيـ توـصلـ إـلـيـهاـ الجوـينـىـ استـفـادـةـ كـبـيرـةـ .

فقد ارتبطـ الغـزالـىـ بـصـدـاقـةـ روـحـيـةـ معـ أـسـتـاذـ الجوـينـىـ حتـىـ رـسـحـهـ ليـقـومـ مـقـامـهـ فيـ التـدـرـيسـ ؟ـ وـذـلـكـ لـأنـ الغـزالـىـ كانـ منـ أـنـكـىـ طـلـبـةـ الجوـينـىـ وأـكـثـرـهـ انـكـابـاـ علىـ الـدـرـسـ وـالـاجـهـادـ ، وـأـرـغـبـهـمـ فيـ الـاطـلـاعـ وـالـبـحـثـ .ـ فـبـاـذاـ ظـهـرـتـ بوـادرـ النـبـوـغـ السـرـيعـ عـلـىـ الغـزالـىـ ،ـ أـظـهـرـ الجوـينـىـ عـنـيـتـهـ الـخـاصـةـ بـهـ ،ـ وـكـثـيرـاـ مـاـ يـبـدـوـ اـعـتـزاـزـ الجوـينـىـ بـالـغـزالـىـ ،ـ وـإـعـجـابـهـ بـذـكـانـهـ ،ـ وـعـوـصـهـ عـلـىـ الـمعـانـىـ الـدـقـيـقـةـ وـاتـسـاعـ مـعـلـومـاتـهـ ^(٥) .ـ

كانـ يـقـولـ الجوـينـىـ عـنـهـ إـذـاـ وـصـفـهـ :ـ "ـ الغـزالـىـ بـحـرـ مـعـرـقـ "ـ (ـاـونـوـهـ الـأـسـتـاذـ كـذـلـكـ بـمـاـ لـدـىـ تـلـمـيـذـهـ)ـ منـ حـدـسـ فـطـرـىـ قـالـ :ـ "ـ الـحـدـسـيـاتـ لـلـغـزالـىـ "ـ ^(٦)ـ وـعـلـىـ هـذـاـ كـانـ الجوـينـىـ يـفـخـرـ بـتـلـمـيـذـهـ وـيـزـهـ بـهـ أـمـاـ النـاسـ ؛ـ ذـلـكـ لـأنـ الغـزالـىـ كـانـ دـعـوـبـاـ عـلـىـ التـلـلـعـ لـلـحـقـائقـ ،ـ فـكـانـ دـائـماـ يـعـجـبـ الـأـسـتـاذـ -ـ الجوـينـىـ -ـ

(١) الغـزالـىـ :ـ أـخـلـقيـاتـ ،ـ تـحـقـيقـ جـورـجـ يـونـسـ ،ـ المـطـبـعـةـ الـكـاثـوليـكـةـ ،ـ بـيـرـوـتـ ١٩٦٣ـ مـ ،ـ صـ ١٢ـ مـقـمـةـ .ـ

(٢) عبدـ الـكـرـيمـ العـشـانـ :ـ الـدـرـاسـاتـ الـنـفـسـيـةـ عـنـ الـمـسـلـمـينـ وـ الغـزالـىـ بـوـجـهـ خـاصـ ،ـ (ـطـ)ـ ١ـ ،ـ مـكـتبـةـ وـهـبـةـ ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٦٣ـ مـ ،ـ صـ ٣٠ـ .ـ

(٣) عبدـ الـأـمـيرـ الـأـعـمـ :ـ الغـزالـىـ ،ـ (ـطـ)ـ ٢ـ ،ـ دـارـ الـأـنـتـلـسـ لـلـطـبـاعـهـ وـالـنـشـرـ ،ـ بـيـرـوـتـ ،ـ لـبـنـانـ ١٩٨١ـ مـ ،ـ صـ ٦٣ـ .ـ

(٤) الغـزالـىـ تـهـافتـ الـفـلـاسـفـةـ ،ـ تـحـقـيقـ سـلـيـمانـ دـنـيـاـ ،ـ (ـطـ)ـ ٢ـ ،ـ دـارـ الـمـعـارـفـ بـمـصـرـ ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٥٥ـ مـ ،ـ صـ ٣٧ـ .ـ

(٥) حسينـ أـمـينـ :ـ الغـزالـىـ ،ـ صـ ٣٢ـ ،ـ أـبـوـ الـحـسـنـ عـلـىـ النـبـوـيـ :ـ رـجـالـ الـفـكـرـ وـ الـدـعـوـةـ فـيـ الـإـسـلـامـ ،ـ (ـطـ)ـ ١ـ ،ـ مـطـبـعـةـ جـامـعـةـ دـمـشـقـ ،ـ دـمـشـقـ ١٩٦٠ـ مـ ،ـ صـ ١٥٨ـ ،ـ عـلـىـ عـبـدـ الـفـتـاحـ الـمـغـرـبـيـ :ـ الـفـرـقـ الـكـلـامـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ،ـ (ـطـ)ـ ١ـ ،ـ دـارـ التـوـقـيقـ الـتـمـوـنـيـةـ لـلـطـبـاعـةـ ،ـ مـكـتبـةـ وـهـبـةـ ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٨٦ـ مـ ،ـ صـ ٢٨٤ـ ،ـ ٢ـ .ـ

John Alden Williams : The Word of Islam , Thames and Hudson , 1994 , P.156 , and M.Sharif : Ahistory of Muslim Philosophy , Vol 1 , otto Harrassowitz , wiesbaden , 1963 , P.583.

(٦) أحمدـ فـرـيدـ الرـفـاعـىـ :ـ الغـزالـىـ ،ـ المـجـلـدـ الـأـوـلـ ،ـ مـطـبـوعـاتـ دـارـ الـمـأـمـونـ ،ـ مـطـبـعـةـ عـيـسـىـ الـبـابـيـ الـطـنـىـ ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٣٦ـ مـ ،ـ صـ ٩٩ـ ،ـ ٩٨ـ ،ـ أـحـمـدـ الشـرـبـاـصـىـ :ـ الغـزالـىـ ،ـ دـارـ الـجـيلـ ،ـ بـيـرـوـتـ ،ـ لـبـنـانـ ١٩٧٩ـ مـ ،ـ صـ ٢٨ـ ،ـ وـأـيـضـاـ فـرـيدـ جـاـ :ـ الغـزالـىـ ،ـ (ـطـ)ـ ١ـ ،ـ دـارـ طـلـاسـ لـلـدـرـاسـاتـ وـالـنـشـرـ ،ـ دـمـشـقـ ١٩٨٦ـ مـ ،ـ صـ ٩٨ـ .ـ

بتلميذه الغزالى ، فزاد تقريبه إليه ، ومكن له في محبته واحترامه وبقى يجاور إمام الحرمين ويصحبه ويستقاد منه^(١).

وكان الغزالى يعبر عن اتجاه أشعرى استقاد الكثير من أبعاده من الجوينى ، كما سلك مسالك الجوينى في الخوض في كل العلوم والرد على كل الفرق^(٢).

ولا جدال في أن مؤلفاته ورسائله تكشف عن تأثيره بالجوينى ، لعلنا إذا رجعنا إلى كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) نجد صورة مصغرة ومشابهة لكتاب (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) للجوينى^(٣) ، فلا يخرج رأى الغزالى في أكثر جوانبه عن رأى الجوينى وهذا يعني مدى أثر الجوينى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى .

بوجه عام يمكننا أن نقول إن الغزالى ظل طيلة بقائه في أكاديمية أستاذة الجوينى متمسكاً بعقيدته ويقينه . فلا شك في أن الجوينى أحد الذين شيدوا هيكل الفكر الإسلامي ، وأقاموا دعائمه وأسسوا على الهدى وبين الحق . كما ظلل الغزالى وفياً لأستاذة ، إذ لم ينصرف عنه بعد أن ذاعت شهرته ، بل لزمه حتى فرق بينهما الموت ، بوفاة الجوينى .

وكان في استطاعة الغزالى أن يستقل بالتدريس لو أراد ، فقد كانت له معرفة كبيرة بالدراسات الدينية والكلام والفلسفة في ذلك الحين .

وعندما توفي أستاذة الجوينى ، بدأ الغزالى يتتصدر للإفتاء والشرح والتبيان ، فكانه أنهى حياة أستاذة وبدأ يرتقي في درجات الأستاذية^(٤) ، فقد كانت وفاة الجوينى حداً فاصلاً في حياة الغزالى ؛ وذلك لأنه كان يbedo من سيرته مع أستاذة ، أن الغزالى كان ينوى ملازمنة الجوينى ، ولو كان الغزالى لازم الجوينى أكثر من ذلك . كما سبق القول . لربما لم تتح له الفرصة لأن يلقى نظام الملك ، ليصبح واحداً من أبرز من درَّسوا في نظامية بغداد .

فمن الظاهر أن وفاة أستاذة هيأت للغزالى سبيلاً في الظهور ، واكتساب الشهرة في المجتمع ، لأنها أطلقته من أسره ، وحررته من قيوده ، فقد حاول صادقاً وبذلاً أقصى جهده في أن يعلم كل شيء ، فدرس ما عند الفيلسوف والمحدث والزنديق والمبتدع والسنوي والشيعي والباطنى والفقىه والمتكلم والصوفى . وكان يبحث فيها بحثاً مجرداً عن كل غرض وغاية ، قائمًا على أسس جديدة ، حتى يصل

(١) الغزالى : شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٧١م ، ص ١٤ .

(٢) جلال محمد عبد الحميد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢م ، ص ١١ .

(٣) عبد الأمير الأصم : انظر إلى ص ٣٧ هامش .

(٤) محمد إبراهيم الغومى : الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل ، دار الفكر العربي ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٣٠ .

إلى إدراك الحقائق في زمانه^(١).

و من هنا بدأت مرحلة جديدة في حياة الغزالى - هي مرحلة البحث العميق و التفتيش الذاتي عن الحقيقة . لم يبدأها بشكل فعلى إلا بعد وفاة الجويني^(٢) ، و ذلك لأنه مهما اتسع وقت الأستاذ لتميذه فلن يحيط معه بأكثر من أجزاء معدودة .

فبعد وفاة أستاده خرج الغزالى إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك - الذى اشتهر برعاية العلماء و العيل لمعاشتهم - فناظر الآئمة من العلماء فى مجلسه ، و قهر الخصوم ، و ظهر كلامه عليهم ، فاعترفوا بفضلاته و تمكنه ، و رأوا فيه إماماً اجتمع له الموهبة الأصلية و التحصيل الواسع ، عندئذ تقاه نظام الملك بالاحترام والتجليل^(٣) .

وأعجب به الوزير نظام الملك ، وأسند إليه مهمة التدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد ، وظل الغزالى يدرس بالمدرسة النظامية ، حيث ذات صيته و شهرته أقبل عليه مئات الطلاب من كل صوب ، وبلغ أوج مجده العلمى ، حيث كان يحضر درسه ثلثمائة رجل من أكابر العلماء^(٤) . و الحق أن الكل أعجب بتدريسه ومنظارته .

ولا جدال في أن الغزالى علم من أعلام الفكر الإسلامي ، لا يقل أهمية عن أستاده الجويني ، بل ربما يكون الغزالى أكثر تمثيلاً ، وأعمق تأثيراً ، فقد كان بمثابة المصباح الذى أنار طريق المسلمين ، و البسم الشافى لجراحهم الذى أدمها الدخاء وأداء الدين . ولما كان به من القدرة على إبارة الطريق للمدافعين عن العقيدة ، فقد مكن أهل السنة من الرد على الفرق الأخرى الضالة الهالكة ، فكان الغزالى نورهم الذى به اهتتوا إلى سواء السبيل .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدلنا على مكانة الغزالى في تاريخ الفكر الإسلامي ، فهناك من الباحثين من يضع الغزالى إلى جانب سocrates و أفلاطون من اليونان ، و إلى جانب أوغسطين و توماس

(١) لويس غربى ، قواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام و المسيحية ، نقله إلى العربية بمحى العمالى ، فريد جبر ، (ج) ١ ، (ط) دار العلم للملائين ، بيروت ، لبنان ١٩٧٨م ، ص ١٢١ .

(٢) عبد الأمير الأعسم : الغزالى ، ص ٣٥ .

(٣) الغزالى : شفاء العليل فى بيان الشبه والمخلل ومسالك التعليل ، ص ١٥ .

(٤) عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإمامية ، (ج) ١ ، دار الدعاوة للطبع و النشر والتوزيع ، الإسكندرية ١٩٩٧م ، ص ١٤٨ ، ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال البازجي ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٧٤م ، ص ٢٩٩ ، الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ٣٧ ، يعقوب صروف : الغزالى ، ص ٦٨٠ ، وأيضاً

من اللاتين ، والى جانب ديكارت وبسكال من المحدثين^(١) ، فقد استطاع الغزالى أن يبلغ هذه القمة من قم الشوامخ فى تاريخ الإسلام ؛ لأنه كان عقلاً كبيراً فوصل إلى ما لم يصل غيره من رفعة و Mage ، كما كان دائمًا يهدف للوصول إلى الحقيقة.

وقد يستفسر المرء عن السر فى نجاح الغزالى الباهر ونبوغه ، فالجواب فى رأينا ، هو أن الغزالى قد دعا شكه إلى البحث عن اليقين ، و يقنه بحثه إلى إزالة العقبات و الوصول إلى الحقيقة ، فقد نجح الغزالى لأنه وصل إلى ما لم يصل غيره ، إذ ليس كل من يسير على الدرب يصل ، كما أنه نجا من التقليد ، و دعا قومه إلى كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، و دعا قومه أيضًا إلى سنة رسوله ﷺ .

فكان الغزالى يستعين بالقرآن الكريم ، ويرفض بعض المسائل الفلسفية المخالفة له ، متأثرًا بأستاذة الجويني^(٢) .

كما كان أثر الجويني واضحًا على تلميذه الغزالى ، حيث كان الجويني يرفض التقليد و المحاكاة مع قدرة فانقة على التحقيق و التدقيق و هذا ما أكدته " ابن السبكى " ، حيث قرر أن الجويني قد أنزل المذاهب كلها فى منزلة النظر و الاعتبار ، غير منتصب لواحد منها بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم وضع له الحق ، و أنه الإسلام ، فكان على هذه الملة عن اجتهد وبصيرة لا عن تقليد^(٣) .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على اكتساب الغزالى من الجويني العلم والمعرفة ، فقد كان الغزالى هو أول من حمل آراء و أفكار أستاذة الجويني ، و يتضح هذا من خلال مؤلفات الغزالى التي صورت لنا أفكار الجويني و آرائه ، و بينت لنا مدى تأثر الغزالى به .

وبالرغم من هذا لم يبن الجويني حظه من الدراسة ، ولا حظه من الذبوع والشهرة ، فحين يتم نشر كتبه و دراستها يظهر أثر آرائه و أفكاره و كيف اعتنقها و تأثر بها الغزالى ، فما زالت كتب الجويني في حاجة إلى جهود متضادرة لنشرها و دراستها و تتبع آثارها و تقديرها حق قدرها^(٤) . فعندما ندرس آراء الجويني ، ويزداد علمه الجم ، عندئذ سنرى إلى أي حد استقى الغزالى من آراء أستاذة الجويني . لكن هذا لا يقلل من شأن الغزالى ، بمعنى أن المفكر ذا الأثر فى أفكار عصره لا تكون آراؤه

(١) أحمد الشرباصى : الغزالى ، ص ٧٢ ، وأيضًا

Duncan B.Macdonald : Development of Muslim Theology , New York , 1903 , p.215 .

W.Montgomery Watt : Muslim Intellectual Astudy of AL-Ghazali , Edinburgh at The university press , 1963 . P.64 (٢)

(٣) الجويني : الشامل فى أصول الدين ، ص ٧١ مقدمة .

(٤) الجويني : غياث الأمم فى لقيث الظلم ، ص ١٥١ مقدمة .

بدانية لم تكن لها مقدمات سابقة ، بل هي نتيجة لمقدمات سبقته^(١) ، فالتفكير لابد وأن يتاثر بالسابقين عليه سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة .

وكما أثر الجويني في الغزالى ، فقد أثر الغزالى أيضاً في أبناء عصره والأجيال التالية له دون ذلك لأنّه جمع في حياته بين العلم والعمل ، فلم يكن عالماً زنديقاً ، أو تقيناً غافلاً ، لقد دخل إلى هيكل نفسه بدخول الفنان على تمثّله ، يقطع منه وينزع ويصدق ويجلو إلى أن يُرِّئَنَ التمثّل بكل خطوط الجمال^(٢) .

وإذا كان الغزالى قد درس آراء وأفكار الجويني ، فلاشك أنه كان بدوره أستاذًا للأجيال التي جاءت بعده ، وليس أولى على عظم منزلة الغزالى في العلم من العناية الفائقة التي لقيها من الباحثين في الشرق والغرب ، من المسلمين والمسيحيين ، قيمًا وحديثًا ، فقد تتمذّل على مؤلفاته أجيال كثيرة من المسلمين في التصوف والأصول ونقد الفلسفة ، بل أصبح نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكي لكل من جاء بعده .

كما استقاد بعض المسيحيين في كثير من أبحاثهم العلمية منذ ذلك الحين بأراء الغزالى في ما يتعلق بإثباتات الخلق من العدم ، والأدلة التي اعتمد عليها في البرهنة على أن علم الله شامل للجزئيات والكليات معاً ، وعقيدة البعث بعد الممات^(٣) . فقد رافق موقف الغزالى الديني والعقلي لعلماء المسيحيين منذ اللحظة التي تيسر لهم فيها الإطلاع على ما كتبه ، ولا يزالون مهتمين بدراسة أبحاثه و العناية بها^(٤) .

ومن الواضح أن الغزالى كان موضوع عناية الباحثين ، وعكف العلماء طويلاً على استقصاء المعلومات والحقائق عن كنه هذه الشخصية الإسلامية الغذة ، فهو يمثل الطبقة الأولى من بناء نهضتنا العلمية^(٥) .

وبوجه عام يمكننا أن نقول إن الغزالى علم من أعلام الفكر الإسلامي ، قد طبع طائفه من الدراسات الإسلامية بطبعه ، ونحا بها منحى لا تزال آثاره ملحوظة إلى اليوم . أثار ما أثار من جدل ومناقشة ، فقد انتشرت تعاليمه في البلاد الإسلامية المختلفة ، ومنذ أوائل القرن السادس الهجري ومفكرو الإسلام يتدارسونه وينقلون عنه إلى اليوم ، فلم يقف أثره عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب في القرون الوسطى والتاريخ الحديث^(٦) .

(١) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، (ط) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ٣٣٥ .

(٢) يوسف قبير : الغزالى ، (ج) ٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ١٩٤٧ م ، ص ٣٧ .

(٣) الفرد جيوم : للفلسفة والإلهيات ، تعليق توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (ج) ١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦ م ، ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤) توفيق الطويل : قصة المصراع بين الدين والفلسفة ، (ط) ٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩ م ، ص ١١١ .

(٥) حسين أمين : الغزالى ، ص ١٠٢ .

(٦) نفس المرجع السابق ، ص ١٦٤ ، ياهيم مذكر : الغزالى لفلاسفة ، ضمن كتب مهرجان الغزالى ، ص ٢١١ ، ول ايضاً أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٦ م ، ص ٥٩٠ .

وهذا يعني إن الغزالى كان عقلا ذكيا ، قد أدرك من نفسه تلك الهيبة ؛ فإذا به كثير التطلع ، جم الفضول ، يجادل في كل سلسلة ، يطالع كل كتاب ، ويصنف كل عقيدة ؛ ليكشف سر كل مذهب ؛ ولم يميز الحق من الباطل ، وكل هذا في سبيل إظهار الحق ، وتعليم الناس أن يسيروا على هدى و يسلكوا الصراط المستقيم . من هنا كان تأثيره عظيما في تاريخ الفكر الإسلامي ، فكانت النهضة التي نهضها الإمام الغزالى بالعلوم الإسلامية ترجع في أصولها إلى الإمام الجويني .

ثالثاً: أثر الجويني على الغزالى في مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة :-

ما لا يقبل الشك أن العصر الذي نشأ فيه الغزالى كان يموج بتيارات فكرية مختلفة من شيعة متطرفة ، وباطنية معارضة للحكم آنذاك ، وفلسفة منتشرة ذات أصول تخالف عقيدة الإسلام ، وكل مالها من الأثر أن تحمل العامة على الشك والاضطراب ، وإلى معتزلة يرفضون سلطة السلف ويتكلون على سلطة العقل المجرد ، وإلى إسماعيلية ينتمون على كل نظام ثابت .

و كانت للمناظرات المشاجبات بين المذاهب المختلفة أثرها الكبير في نفس الغزالى ، فكان يبذل قصارى جهده من أجل الوصول إلى الحقيقة ، حقيقة كل أمر و مشكلة ، و هو من أولئك الذين لا يصدرون حكمًا في قضية إلا بعد دراستها من جوانبها المختلفة ، و يحاول الوقوف على أسباب وقوعها و حدوثها و بيان آثارها و نتائجها ، فهو لا يقبل شيئا دون دراسة و بحث ، و لا يصدر حكمًا في أي موضوع إلا بعد أن يلم بجوانب ذلك الموضوع تماماً كاملاً^(١) .

و كل هذا يرجع إلى أن الغزالى أراد أن يخلص الأمة الإسلامية من ضرر المفسدين للروح الدينية ؛ لكي يصل إلى إدراك الحقائق الدينية ، لذلك فهو لم يبحث عن العلوم السائدة في عصره إلا تحت ضوء الدين ، فقد أخذ الغزالى يدرس المذاهب السائدة في عصره ، و يناقش أصحابها .

يقول عن نفسه : " لا أغادر باطنني إلا و أحب أن أطلع على بطانته ، و لا ظاهري إلا و أريد أن أعلم حاصل ظهارته ، و لا فلسفي إلا و أقصد الوقوف على كنه فلسفته ، و لا منكلاً إلا و اجتهد في الاطلاع على غاية كلامه و مجادلته ، و لا صوفيا إلا و أحرص على العثور على سر تصوفه ، و لا متعبدًا إلا و أترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، و لا زنديقاً معطلاً إلا و أتحسس وراءه للتتبّع لأسباب جرائه في تعطيله و زننته " ^(٢) .

و الواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الغزالى في كتابه (المنفذ من الضلال) ، نجد أنه يحصر أصناف الطالبين في أربع فرق :

(١) حسين أمين : الغزالى ، ص ٦٤ .

(٢) عبد الحليم محمود : أحياء علوم الدين للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية للعلمة للتأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ١٩٦٣ م ، ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

- ١- المتكلمين : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .
- ٢- الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، و المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .
- ٣- الفلسفه : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق و البرهان .
- ٤- الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة و المكافحة^(١) .
- قال الغزالى فى نفسه : " الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربع فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق"^(٢) .
- فقد أخذ يفحص مذاهب هذه الفرق " مبتدئاً بعلم الكلام ، وبليه طريق الفلسفة ، ثم تعاليم الباطنية ، وبليه طريق الصوفية "^(٣) .
- ١- علم الكلام .

إن علم الكلام أول ما يتعرض له الغزالى ، يصنف فيه ويكشف عن نقصه. مع كون الغزالى يفضل دائمًا رأى الأشاعرة من المتكلمين ، فهو لا يوافق علم الكلام في بعض اتجاهاته .

ينقد الغزالى الطريق الجلى الكلامي حيث يقول : " ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلت و عقليه و طالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علمًا وافقًا بمقصوده غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها عن تشویش أهل البدعة ... لكنهم - المتكلمين - اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطربوا إلى تسليمها : إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلًا فلم يكن الكلام في حق كافيًا ، ولا لدانى الذي كنتأشكره شافيا " ^(٤) .

ويتضح من هذا أن الغزالى عندما نظر إلى علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشویش أهل البدع ، إلا أنه لا يتحقق الغاية التي كان يرجوها ، وهي إزالة الحيرة والاطمئنان إلى علم يشفى غليله وتعطشه للحق و الحقيقة .

(١) الغزالى : المتنى من الضلال ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩هـ ، ص ٦ ، مصطفى عبد الرازق : مقلة في الصوفية و الفرق الإسلامية ، ضمن كتاب للرازق بعنوان اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ، مراجعة على سامي للنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٢٨م ، ص ٦ ، ألفرد جيوم : الفلسفة والإلهيات ، ص ٢٩٤؛ ٢٩٦، عبد الفتاح لحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإمامية ، ص ١٥٢ ، وأيضاً دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة ، (ط٥) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨م ، ص ٣٢٧ .

(٢) الغزالى : المتنى من الضلال ، ص ٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٦ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٦، ٧ ، ألفرد جيوم : الفلسفة والإلهيات ، ص ٢٩٤ ، وأيضاً عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإمامية ، ص ١٥٢ .

فعلم الكلام كما يرى الغزالى يحقق الغرض منه ، ولكنه لا يفى بمقصوده ، لذلك لا يعد علمًا بالمعنى الصحيح ، لأنه لا يخلق حقيقة وعلمًا يقينًا فى إنسان نشأ خالقًا منهما أو شرك فيهما .
كما لاحظ الغزالى أن لغة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم ، فابنه كما ندد بمعgalطات الكلاميين في أقوالهم ، وعدها ابرارًا عقلياً لافع فيه ، يذكر صفات العاطفة الدينية وصدق انباعها ، ولا يتفق مع بساطة الفكر الديني ، بل إن هذه المغالطات في رأيه ضارة ، ولاسيما إذا تجاوزت جدران المدارس الكلامية واستقرت في أذهان العامة ، فلا ينالون منها إلا زعزعة إيمانهم وفکرهم ^(١) .

وأيضاً رأى الغزالى أن أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلًا . فلم يكن الكلام في حق الغزالى كافياً ، ولا لداته الذي كان يشكوه شافياً .

وعلى هذا فلا يرى الغزالى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق ، لعل التختبط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف . و بالتالي أصبح يحد من علم الكلام ، ومن مكانته ويكثر من ذكر نقصه وضرره .

في بالرغم من اعتراف الغزالى بأن علم الكلام له هدف سليم وهو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن نسويش المبتدعة ^(٢) . إلا أنه له ضرر فيما يثيره من شبكات في العقائد ، ويبعث من ريب ، وفيما يجر إليه من جدل عقيم ، ويحرك من تعصب ، وفيما يدفع إليه من اصرار على الضلال ، وزيخ مع البوى ^(٣) كبهذا فعلم الكلام لا يطلعك على كشف الحقائق .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد من الجويني في هذا المجال ، وذلك لأن الغزالى قد درس علم الكلام في نيسابور على يد الجويني ^(٤) ، وبالتالي يكون الغزالى متاثراً بأستاذه . ففي الواقع أتنا لو رجعنا إلى ما كتبه الجويني ، نجد يقول : " إن علم الكلام وسيلة تهدى الباحث إلى وجود الله منزه عن صفات الافتقار دون أن تهديه إلى حقيقة الذات الإلهية " ^(٥) .

(١) أحناش جولد تسيير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٥٨ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، (ط) ١ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ م ، ص ٢٦ ، وأيضاً لويس غربى ، قتواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ، (ج) ١ ، ص ١٢٦ .

(٣) يوحنا قمير : الغزالى ، (ج) ١ ، ص ١٩ .

(٤) عطف لعرقي : لفترة لعربى ولطريقلى لمستقبل رؤية عقلية نقية ، (ط) ٢ ، دار لرشد ، القاهرة ٢٠٠١ م ، ص ٩١ ، وأيضاً - W.Montgomery Watt : Muslim Intellectual A study of Al-Ghazali.P.23 .

(٥) الجويني : لمع الأنبلة ، تحقيق فوقيه حسين محمود ، (ط) ١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٥٧ مقدمة ، وأيضاً أحمد محمود صبحى : في علم الكلام ، ص ٥٨٦ .

وهكذا فإن معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله لا تحصل من علم الكلام ، بل يرى الجويني في علم الكلام وسيلة تهدى الباحث إلى وجود الله . فخرج الجويني من هذا بان علم الكلام ناقص ، لكن ليس معنى هذا أن الإمام يستنكر الكلام ، وإنما يرى فيه وسيلة إن كانت تشفى غليل بعض النغافس فإنها لا تشفى غليل بعض النغافس الأخرى . فعلم الكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى إثبات وجود الله منه عنه صفات الافتخار ، ولكن الإمام يفضل عليه التصوف لأنه يرغب في التحقق بالذات العلية ، فالإمام ابن كان متكلماً في مذهبة ، متصوفاً في حياته^(١).

وإذا كان هذا هو حال الجويني فلا يبعد - والأمر كذلك - أن يكون الغزالى الذى تلتمذ على يده قد تأثر به .

ف موقف الغزالى من علم الكلام - كما سبق القول - لا يخرج في أكثر جوانبه عن موقف الجويني من علم الكلام ، وهذا كان واضحاً فقد سار الغزالى على نهج أستاذة . وذلك عندما خاص فى العلوم كلها ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتحقيق ، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصى إلى الحقيقة ، وأنه لا طائل في الفلسفة أو الكلام^(٢) .

من هنا يتضح لنا مدى تأثر الغزالى بالجويني ، فقد تخلى الجويني في أواخر حياته عن هذا العلم ، وأعلن ندمه وحرسته على اشتغاله بعلم الكلام . فقال : " يا أصحابنا ، لا تستغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ، ما اشتغلت به "^(٣) ، وذلك لأنه لم يجد في هذا العلم الوسيلة الناجحة التي تنتهي بالمرء إلى ثبت إيمانه ، وقد وجد في التصوف العلم الموصى إلى الحقيقة .

ونود أن نشير إلى أن كل من الجويني والغزالى إذا كانوا ينقدان علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً ظاهرياً وليس حقيقياً ، إذ إن كل منهما قد غلت عليه إلى حد كبير النزعة الأشعرية الكلامية ، فقد كان لكل منهما تأثيره الكبير على علم الكلام الأشعري في ذلك الوقت^(٤) .

٢- الفلسفة .

يقول الغزالى : " ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من الكلام بعلم الفلسفة "^(٥) فيبعد أن أبان عن

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٥٨ مقدمة .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٥٨ مقدمة ، وأيضاً فوقيه حسين محمود : الإرشاد للجويني ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٣م ، ص ٤٧٦ .

(٣) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٥٦ مقدمة ، وأيضاً عبد الفتاح أحمد فواد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص ١٤٨ .

(٤) Ted Honderich : The Oxford Companion to Philosophy , Oxford university press , New York. 1995, p.312.

(٥) الغزالى : المنفذ من الضلال ، ص ٧ .

قصور علم الكلام عن بلوغ الغاية التي كان يرجوها ، اتجه إلى الفلسفة ، لا مجرد معرفة حقائق مذاهبها ، وإنما يهدف مسبقاً إلى الدجوم عليها وإظهار فسادها .

وعندما درس الفلسفة بعمق انتهى إلى أن الفلسفة لا تدرك للحقيقة ، وذلك لأنها لا ينتج عنها اليقين^(١) ، لذلك كان الغزالى مضطراً إلى دراسة الفلسفة للرد على أصحاب البدع والمذاهب الفلسفية الذين كانوا يهاجمون الإسلام بعنف . فقد كانت دراسته الفلسفية عميقه وشاملة ، وذلك لأنه لاحظ أن ردود علماء الكلام على الفلسفة كانت مبنية على مسوقة ينقصها المنطق والاطلاع الفلسفى كى تدقى بغرض الدفاع عن العقيدة الإسلامية .

فقد كان الغزالى أعظم رافض للتفكير اليونانى ممثلاً في فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، وفي ظن الدكتور زكي نجيب محمود أن هذا الموقف الرافض من الغزالى تجاه الفكر اليونانى قد كان من أهم العوامل التي أكسبته المنزلة الرفيعة في أعين الأجيال التي تعاقبت بعده وإلى يومنا هذا^(٢) .

وفي الحقيقة أن هذا التيار للنقدى الأشعرى لم يكن وليد حملة الغزالى ونزعاته النقية فحسب ، بل سبقه إلى النقد المذهب الأشعرى ، لمثال أبو الحسن الأشعرى ، والباقلى ، والجوينى إلى غير ذلك ، فهو زلاء جميعاً قد انتقدوا من قبل لل فلاسفة ، وقد تركوا للغزالى - ومن جاء بعده - تراثاً نقدياً خصباً امتد ثرثه حتى للعصور المتأخرة ، ولكن كانت حملة الغزالى بحق - التي ضمنها كتابه (تهاافت الفلسفه) - هي أول مواجهة نقية جريئة وعنيفة من جانب الأشاعرة ضد الفلسفه ، ومن هنا ألم الاتجاه للنقدى عند مفكري المذهب الأشعرى بفعلت قوية لم ينم جاء بعد الغزالى . وهذا يعني مدى ثُر الغزالى في اللاحقين الذين ساروا في علم الكلام الإسلامي^(٣) .

ومن ثم يمكننا القول بأن حملة الغزالى على الفلسفه والفلسفه ، كانت بداية لحقبة محورية في تاريخ الفكر الدينى الإسلامي ، حققت بما توافر لها من خصائص ثراء فكريًا ، لازال تستفيد منه حتى عصرنا هذا .

فابننا لا ننكر أن الغزالى كان هو المجل فى هذا الميدان ، ويشهد له كتابه (تهاافت الفلسفه) ، فهو من أعظم أعماله وألقاها اثراً ، لأنه شل ثُر الفلسفه وأبطل تأثيرها في الفكر الإسلامي بعد أن بين تعارضها الصريح مع العقيدة .

لكن الغزالى ليس أول من هاجم الفلسفه بل سبقه أستاذه الجوينى الذى أدرك أن هناك طائفه أشد خطراً على العقيدة هم الفلسفه ، فاتجه بمسار المذهب الأشعرى إلى معارضتهم ، تلك المعارضه التي

(١) Seyyed Hossein Nasr : History of Islamic philosophy, part 1, vol 1, Routledge, London 1996. P.258.

(٢) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، (ط)٥ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٣ م ، ص ٣٢٥ .

(٣) W.Montgomery Watt : Islamic philosophy and Theology, Edinburghat The university press , 1962 , p.117 .

تبلغ ذروتها لدى تلميذه الغزالى ^(١).

وعلى آية حال ، فإن الجويني قد حدد مسار الأشعرية بمعارضته للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم ، وأن المعاد للروح والجسد معاً ، وأن الله يعلم الكليات والجزئيات . وقد حسم هذا الموقف من الفلسفة تلميذه الغزالى ^(٢).

وبالرجوع إلى بعض مؤلفات الجويني ^(٣) يتبيّن لنا مدى استفادة الغزالى من أستاذة - في الرد على الفلسفة - في المسائل التي أخذها عليهم في كتابه التهافت . ويكتفى أن يرجع الباحث إلى مبحث القول في العالم ، ومبحث إثبات العلم بالصانع ؛ ليعلم مقدار ما استفاد الغزالى من أستاذة الجويني في رد على الفلسفة ^(٤).

وأيضاً لا يكون صحيحاً ما يقوله الغزالى في كتابه (المنقذ من الضلال) : " ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عناته وهمته إلى ذلك ... " ^(٥)، أي إلى دراسة الفلسفة ليعرف ما فيها من فساد . وعلى الرغم من مهاجمة الغزالى لأراء الفلسفة التي تختلف العقيدة الإسلامية في كتابه (تهافت الفلسفة) ^(٦) إلا أنه لم يكن أول من تصدى لمهاجمة الفلسفة وتبيان باطلهم ، فقد سبقه الجويني الذي لعب دوراً في هدم النظريات الفلسفية المخالفة للعقيدة الإسلامية .

كما استفاد الغزالى من أستاذة بأن النظر الفلسفى لا يمكن أن يكون أساساً للفكر الدينى ، وبهذا عارض الفلسفة وهدم الفلسفة ؛ ليقيم الدين ويعلى بنائه ، ثم عاد بالناس من الجرى وراء النظريات والجدلية واختلاف المذاهب إلى روح الإسلام ، وجواهره الصافى ، ومثله الداعبة إلى الإيمان والإسلام .

وبالرغم من استفادة الغزالى من أستاذة في الرد على الفلسفة إلا أن الغزالى يكاد يتفوق على أستاذة ؛ وذلك لأن الغزالى بدأ دراسة مذاهب الفلسفة وفهمها فهماً جيداً ؛ لإمكان الرد عليها عن فهم في ما بعد ، لكن الجويني قد قلم بندق المذاهب الفلسفية بشكل جزئى ، فترك الجويني هذا العمل . أي الرد على

(١) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ص ٥٨٥ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٥٨٦ .

(٣) مثل كتاب الإرشاد إلى قوام الابللة في أصول الاعتقاد ، لمع الأئلة ، العقيدة النظامية ، الشامل في أصول الدين .

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٠ مقدمة ، وأيضاً أحمد الشننتلوي ، زكي خورشيد : موجز دائرة المعارف الإسلامية ، (ط١) .

(ج) ٨ ، مركز الشارقة للابداع للكرى ، القاهرة ١٩٩٨ م ، ص ٢٣٩٦ ، مادة التوحيد .

(٥) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ٧ .

H.A.Wolffson : The Philosophy of The Kalam, Harvard university press , Combridge, (٦) London. 1976. P42 .

الفلاسفة - للغزالى ، وبالفعل قد حطم الغزالى الفلسفه ، وأعاد للإسلام شأنه فى القلوب ، وحجته فى العقول ، ومكانته فى الأرواح والعبادات ^(١) .

لقد أراد الغزالى أن يعرض مذاهب الفلسفه ، لكي يرد عليها ويبين تهاونها ، فألف كتابه (مقاصد الفلسفه) للبيان عن مذاهبيهم ، ثم فند هذه المذاهب فى كتابه (تهاافت الفلسفه) ، وأنطل حجهم ، وأنظير اختلاف آرائهم وتناقضها ، كما أثبتت ضعف عقidiتهم فى مذاهبيهم الذى قرروها متاثرين بفلسفه اليونان ، وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفه مع الدين ^(٢) . كما يعلن الغزالى عن شمول وصمة الكفر لكافة الفلسفه ، ويبين أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبيهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريين والطبيعين والإلهيين .

الصنف الأول - الدهريون:

"وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر العالم قادر ، وزعموا أن العالم لم ينزل موجوداً كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم ينزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة" ^(٣) ، معنى هذا أنهم أنكروا وجود الله تعالى ، واستعدوا أن العالم قديم لا خالق له .

الصنف الثاني - الطبيعون:

"وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا من عجائب صنع الله تعالى ، وبدان حكمته ، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم ... إلا أن هؤلاء - لكترة بحثهم عن الطبيعة - ظهر عندهم لا عدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العالية من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وأنها تبطئ ببطلان مزاجه فينعم ... فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحضر والنشر ... وهؤلاء أيضاً زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان با الله واليوم الآخر ..." ^(٤) .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٢) توفيق الطويل : قصة لصراع بين الدين والفلسفه ، ص ١٢٢ ، وأيضاً سعيد زيد : تهاافت تهاافت لابن رشد . مجلة ترك الإنسانية ، المجلد الثامن ، العدد (٣) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٣) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٢٩ ، المنفذ من الضلال ، ص ٨ ، سعد بن عبد الله الأشعري القمي : المقالات والفرق . تطبيق محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدرى ، طهران ١٩٦٣ م ، ص ٦٤ ، ١٩٤ ، الفرجييوم : الفلسفه والإلهيات ، ص ٢٩٥ هامش ، وأيضاً على سامي النشار وأخرون : ديمقرطيطس ، فيلسوف الذرة ، (ط) الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الإسكندرية ١٩٧٢ م ، ص ٤٨٩ .

(٤) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٣ ، المنفذ من الضلال ، ص ٨ ، ٩ ، وأيضاً عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص ١٥٣ .

وعلى الرغم من اعترافهم بوجود الخالق ، إلا أنهم فسروا النفس الإنسانية تفسيراً مادياً وأنكروا
البعث ، والثواب والعقاب .

الصنف الثالث - الإلهيون :

" وهم المتأخرن مثل سocrates وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ أرسطو طاليس الذي رتب
لهم المنطق وهذب لهم العلوم ... وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين ... ثم رد أرسطو طاليس على
أفلاطون وسocrates ومن كان قبله من الإلهيين ، ردًا لم يقصر فيه ، حتى تبرأ من جميعهم ، إلا أنه استيقن
أيضاً من ردائل كفرهم ... فوجوب تكفيرهم وتکفير متبعهم من المتكلفة الإسلامية كابن سينا والفارابي
وغيرهما ... " ^(١) .

ثم يقول الغزالى : " ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطو طاليس - بحسب نقل هذين

الرجلين - ينحصر في ثلاثة أقسام :

(١) قسم يجب التكفير به .

(٢) قسم يجب التبديع به .

(٣) قسم لا يجب إنكاره أصلًا " ^(٢) .

ثم يعرض لأقسام علومهم ، ويدرك أنها ستة أقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ،
وسياسية ، وخلقية .

وسنعرض الآن ، قسم الإلهيات وذلك لأن فيها أكثر أخطائهم .

يقول الغزالى : " وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ... مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين
أصلًا ، يجب تكفييرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر ، ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل
العشرين ، صنفنا كتاب " التهافت " .

أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك قولهم : -

(١) إن الأجسام لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والمؤنثات والعقوبات
روحانية لا جسمانية ، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية ، فإنها كانتة أيضًا ، ولكن كذبوا
في إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة في ما نطقوا به .

(٢) ومن ذلك قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزيئات ، وهذا أيضًا كفر صريح ، بل
الحق أنه لا يعزب عن علمه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

(١) الغزالى : المتنفذ من الضلال ، ص ^٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ^٩ .

(٣) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل ^(١) .
وينتهي الغزالى بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكثير الفلسفه فى هذه المسائل الثلاث لأنها لا تلزم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كاذب في رأيه .
ونود أن نشير إلى أن الغزالى فى نقاده لموقف الفلسفه إنما كان مدفوعاً ومتاثراً باتجاهات
كلامية أشعرية .

٣. مذهب الباطنية .

لقد درس الغزالى عقائد الباطنية وعلومهم بعد أن فرغ من دراسته للفلسفة وفروعها ، فيقول : " ثم إنى لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتقديره ... وكانت قد نبغت نابغة التعليمية ^(٢) ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لي أن أبحث عن مقاليتهم ، لأطلع على ما في كتابهم ، ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخليفة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم ... " ^(٣) ، وقد قام الغزالى بتنقييد هذا الأمر وصنف كتابه الشهير (فضائح الباطنية) الذى تولى تحقيقه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .
وفي الواقع أننا لو رجعنا إلى كتاب (غياث الأسم) للجويني ، لوجدنا أثراً الواضح على الغزالى ، حيث إننا نكاد نلامع عبارة إمام الحرمين عنواناً لكتاب الغزالى (فضائح الباطنية) وهذا يعني أن الغزالى أخذ هذا العنوان من لفاظ إمام الحرمين فى الغياث ، وذلك عندما قال وهو يناقش الذين يدعون النص على إمامه على رضى الله عنه : "... فليت شعرى كيف لم يفهم أصحن رسول الله النصوص الصريحة ؟ ويفطن لها الرعاع الهمج المتضخمون بالفضائح ؟" ^(٤) .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١١ ، ١٢ ، تهافت الفلسفه ، ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ميزان العمل ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٩١ ، عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ م ، ص ١٠٧ . مادة الغزالى ،

- John Alden williams :The Word of Islam , P.159. M.M sharif : History of muslim philosophy . P.596 . Azim A.Nanji :The muslim Almanac , Gale Research inc. U.S.A . 1996 . and paul Edwards : The Encyclopedia of philosophy . vol 3 , london , 1972 . P.327 . Al-Ghazali) .

(٢) يبين الغزالى فى كتابه "فضائح الباطنية" الألقاب المختلفة التي أطلقـت على الباطنية وأسبابها ، ومن هذه الألقاب «التعليمية» لقوـوا به لأن مبدأ مذهبـهم اـيطـال الاجـتـهـاد والرأـي والـعـقـل ، ودـعـوهـ الناسـ إـلـىـ التـعلـيمـ منـ إـلـامـ المعـصـومـ ، وـانـهـ لاـ تـدرـكـ العـلـومـ إـلـاـ بـالـتـعلـيمـ .

(٣) الغزالى : المنقة من الضلال ، ص ١٥ .

(٤) الجويني : غياث الأسم في التباث الظلم ، ص ١٤٧ مقدمة .

فلا يخرج الغزالى فى عنوان كتابه إلا مستلهما عباره أستاده هذه ، وإذا تجاوزنا العنوان إلى داخل الكتاب ، وجدنا فكر الجويني أمامنا بینا واضحًا من غير لبس أو غموض ، ومما سبق يمكننا أن نستنتج أن الغزالى كان امتدادًا لأستاده متأثرًا بأفكاره .

ثم يحدثنا الغزالى عن إبطاله لأساس الدعوة الباطنية ، وهى عقidiتهم فى ضرورة وجود الإمام المعصوم الذى يستمد منه جميع الأمور الدينية ، إذ لا يصلح أن يكون كل إنسان معلمًا ، بل لابد من معلم معصوم .

يقول الغزالى فى الرد عليهم : " بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم ، وأنه لابد وأن يكون المعلم معصوماً ، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد (ﷺ) .

فإذا قالوا : هو ميت ،

فنقول : فتعلمكم غائب .

فإذا قالوا : معلمنا قد علم الدعاة ، وبثهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل .

فنقول : ومعلمنا قد علم الدعاة ، وبثهم في البلاد ، وأكمل التعليم ، إذ قال الله تعالى ﴿إِلَيْهِ الْيَوْمُ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(١) ، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم ، كما لا تضر غيبة .

فبقي قولهم : كيف تحكمون في ما لم تسمعوا ؟ أبالنص ولم تسمعوا ، أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف ؟

فنقول : نفعل ما فعله معاذ ، إذ بعثه رسول الله (ﷺ) إلى اليمن : أن يحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعاتهم إذا بدوا عن الإمام إلى أقصى البلاد ، إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص ، فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الواقع غير المتناهية ، ولا يمكنه الرجوع في كل واقعة إلى بلدة الإمام ، وإلى أن يقطع المسافة ويرجع ، فيكون المستقتي قد مات ، وفاته الانتفاع بالرجوع ، فمن أشكت عليه القبلة ، ليس له طريق إلا أن يصلى بالاجتهاد ، إذ لو سافر إلى بلدة الإمام معرفة القبلة لغات وقت الصلاة ...^(٢) .

كما يقول الغزالى : " إن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الأراء ، بل مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعين الإمام طالما جاريناهم ، فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم ، وإلى المعلم المعصوم ، وأنه الذي عينه ، ثم سألهما عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم ، وعرضنا عليهم

(١) سورة المائدة : آية (٣) .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ١٦ .

اشكالات فلم يفهموها ، فضلاً عن القيام بحلها ، فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب ، وقالوا : إنه لابد من السفر إليه ، والعجب أهـم ضيعوا عمرـهم في طلب العلم ، ولم يتعلـموـا منه شيئاً أصلـاً ...)١(.

٤- طرق الصوفية :

اختتم الغزالى جولته الكبيرة فى دراسة علوم الطوائف المختلفة بدراسة التصوف . يقول : " ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمـى على طريق الصوفية ، وعلـمـت من طرـيقـتهمـ أنـهاـ تـمـ بـعـدـ وـعـلـمـ . وـكـانـ حـاـصـلـ عـلـمـهـ قـطـعـ عـقـبـاتـ النـفـسـ ، وـالتـنـزـهـ عـنـ أـخـلـاقـهـاـ المـذـمـومـةـ ، وـصـفـاتـهـاـ الـخـبـيـةـ ، حـتـىـ يـتـوـصـلـ بـهـاـ إـلـىـ تـخلـيـةـ القـلـبـ عـنـ غـيرـ اللهـ تـعـالـىـ ، وـتـحـلـيـتـهـ بـذـكـرـ اللهـ .

وـكـانـ الـعـلـمـ أـيـسـرـ عـلـىـ مـنـ الـعـلـمـ ، فـابـتـدـأـتـ بـتـحـصـيلـ عـلـمـهـ ، مـنـ مـطـالـعـةـ كـتـبـهـ ، مـثـلـ " قـوـتـ الـقـلـوبـ " لأـبـىـ طـالـبـ الـمـكـىـ ، وـكـتـبـ الـحـارـثـ الـمـحـاسـبـىـ ، وـالـمـتـفـرـقـاتـ الـمـأـثـورـةـ عـنـ الـجـنـيدـ وـالـشـبـلـىـ . وـأـبـىـ يـزـيدـ الـبـسـطـامـىـ ... فـظـهـرـ لـىـ أـنـ أـخـصـ خـواـصـهـ مـاـ لـاـ يـمـكـنـ الـوـصـولـ إـلـيـهـ بـالـتـعـلـيمـ ، بـلـ بـالـذـوقـ وـالـحـالـ وـتـبـدـلـ الصـفـاتـ)٢(.

وـهـنـاـ يـثـنـىـ الغـالـىـ عـلـىـ الـمـنـصـوـفـةـ وـطـرـيقـتـهـ ثـنـاءـ كـبـيرـاـ ، فـابـنـهـ أـرـبـابـ الـأـحـوـالـ لـاـ اـصـحـابـ الـأـقوـالـ .

ويـدـلـلـ الغـالـىـ عـلـىـ ذـلـكـ بـقـوـلـهـ : " إـنـ الصـوـفـيـةـ هـمـ السـالـكـونـ لـطـرـيقـ اللهـ تـعـالـىـ خـاصـةـ ، وـأـنـ سـيـرـتـهـمـ أـحـسـنـ السـيـرـ ، وـطـرـيقـهـمـ أـصـوـبـ الـطـرـقـ ، وـأـخـلـاقـهـمـ أـزـكـىـ الـأـخـلـاقـ ... وـأـنـ جـمـيعـ حـرـكـاتـهـمـ وـسـكـانـهـمـ فـيـ ظـاهـرـهـمـ وـبـاطـنـهـمـ مـقـبـسـةـ مـنـ نـورـ مـشـكـاةـ الـنـبـوـةـ ... وـأـنـ طـرـيقـةـ الصـوـفـيـةـ أـوـلـ شـرـوـطـهـاـ تـطـهـيـرـ الـقـلـبـ بـالـكـلـيـةـ عـمـاـ سـوـىـ اللهـ تـعـالـىـ ، وـمـفـاتـحـهـاـ اـسـتـغـرـاقـ الـقـلـبـ بـالـكـلـيـةـ بـذـكـرـ اللهـ ، وـأـخـرـهـاـ الـفـنـاءـ بـالـكـلـيـةـ فـيـ اللهـ)٣(.

لـقـدـ رـأـيـ الغـالـىـ كـمـاـ رـأـيـ الجـوـينـىـ أـنـ الـحـقـ الـخـالـصـ ، وـالـنـجـاةـ مـنـ الـهـلـاكـ فـيـ الـطـرـيقـةـ الصـوـفـيـةـ ، وـهـكـذاـقـدـ أـيـقـنـ أـنـ نـهـجـ الصـوـفـيـةـ أـفـضـلـ نـهـجـ ، وـأـنـ تـعـلـيمـهـمـ أـصـدـقـ تـعـلـيمـ ، وـلـذـاـ اـعـتـنـقـ الصـوـفـيـةـ ، وـاـنـتـرـفـ عـنـ مـشـاغـلـ الدـنـيـاـ وـعـلـاقـتـهـاـ ، مـاـ كـانـ لـهـ أـثـرـ عـيـقـ فـيـ فـكـرـهـ)٤(.

فـيـقـوـلـ : " كـانـ قـدـ ظـهـرـ عـنـدـىـ تـهـ لـاـ مـطـمـعـ لـىـ فـيـ سـعـلـةـ الـآـخـرـةـ إـلـاـ بـالـتـقـوـىـ ، وـكـفـ النـفـسـ عـنـ الـهـيـوـىـ ، وـأـنـ رـلـسـ تـنـكـ كـلـهـ قـطـعـ عـلـاقـةـ الـقـلـبـ عـنـ الدـنـيـاـ ؛ـ بـالـتـجـافـيـ عـنـ دـارـ الـغـرـورـ وـالـإـلـاـلـةـ إـلـىـ دـارـ الـخـلـودـ ،

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٢ ، الفرد جيـومـ : الفلـسـفـةـ وـالـإـلـهـيـاتـ ، ص ٢٩٦ ، يـعقوـبـ صـرـوـفـ : الغـالـىـ ، ص ٦٨٢ ، وـأـيـضاـ يـوحـنـاـ قـمـيرـ : الغـالـىـ ، (جـ) ١ ، ص ١٦ .

(٤) الغـالـىـ : أـخـلـقـيـاتـ ، ص ٩ ، مـقـمـةـ .

والإقبال بكله البهجة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمآل ، والهرب من الشواغل والعلائق ”^(١).

ويمكنا القول بأن الغزالى وجد الحقيقة التي كان ينشدها في الطريق الصوفى ، فقد اتجه إلى التصوف لينقذ هذا الدين من المفاهيم الفاسدة ، والأفكار الخاطئة التي هدته بخطر بالغ ، كما أراد لهذا الدين خالصاً من تأويلات أهل الباطن وإمعانهم في التسفس والتكلف ، ومن جبل أهل الظاهر وجمودهم على الألفاظ ، ومن أوهام الفلسفه وتخيلاتهم التي اعتبرت حقائق الوحى في مرتبة أدنى من أقيمة أرسسطو وتصوراته ^(٢).

ومن هنا وجد الغزالى في الطريق الصوفى منقذه وهاديه ، وذلك لأن الغزالى رجل دين ، لا توزن معارفه إلا بموازين الدين ، ولا يقاد تراثه إلا بالأقيمة الروحية القلبية ، فقد بين الغزالى أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد ثلقة ، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساساً حياً ويمارسها عملياً ^(٣).

فكان الغزالى - على خلاف الفلسفه - لا يرى في الأقيمة العقلية آداة صالحة لمعرفة الحق الذى يبتغيه ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطنى ، ومن ثم فقد أخذ بنظره المتصوفة دون المذاهب الثلاث الأخرى من المتكلمين والفلسفه والباطنية ^(٤).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى تأثره بالجوى، فمنذ أن أخذ الجوى في البحث وجد العقل يقف في أمور لا يحيط بها ، فجد في البحث واجتهاد ، ووجد أن كل ما يوصله إليه العقل وحده لا يحقق لذة المعرفة التي يبغيها ، ولذا عاد إلى القلب واعتبره وسيلة العلم وطريق المعرفة ، فقد اتجه الجوى إلى هذه الصوفية اتجاهها أصلًا غير مفتعل ، عن علم لاعن تقليد ^(٥).

وهذا يعني أن التصوف هو الطريق الوحيد الموصى إلى الحقيقة ، فهناك كثير من المشكلات لا يحيط بها كل عقل إلا من أعطاه الله تعالى فهمًا ، لذلك يكون القلب هو طريق المعرفة .

(١) الغزالى : المنقد من الضلال ، ص ٢٠ ، وأيضاً أبو الحسن اللندوى : رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، ص ١٧٠.

(٢) محمد جواد مغنية : مصدر المعرفة عند الإمام الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى ، ص ٥٢١.

(٣) جورج طرابيشى : معجم الفلسفه ، (ط١)، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨٧م ، ص ٣٩٩ ، مادة الغزالى .

(٤) فؤاد كامل وجلال العشري وأخرين : الموسوعة المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ، ص ٢٨٧ ، مادة الغزالى ، وأيضاً عاطف العراقي : الفلسفه العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ٩٢ .

(٥) الجوى : لدرة المضي ، تحقيق عبد العظيم الدبيب ، (ط١)، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، قطر ١٩٨٦م ، ص ٣١ مقديمة .

فطريق القلب هو طريق الصوفية ، وابن الحرميين قد اشتغل بالتصوف ، حيث أصاء الله له نور قلبه في الحرميين الشرقيين ، وبهادأ أبصرا ، فكانت فترة مجاهدة النفس ، وصفاء الروح والقلب ، وبعد عن الدنيا ومذانها ، أبعد الآخر في حياة الجويني واتجاهه إلى التصوف في أواخر حياته ، فكان يفضل الاتجاه الصوفي على الاتجاه الفلسفى ؛ وذلك لأن من يتخذ من التصوف مذهبًا له ، بعد دراسته للفلسفة ، يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى درجة كبيرة ، أى أن الغزالى عندما أصبح صوفياً فإنه قد حاول إثبات عجز العقل من أساسه ^(١) .

ومن هنا فقد فضل الجانب القلبي العملى على الجانب العقلى النظري ؛ ذلك لأن التصوف عنده هو الطريق الموصى إلى المعرفة ، وكشف الحقيقة ، فقد سلك هذا الطريق كما سلكها أستاذه الجويني . وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن التصوف في ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة - فقد اتخد الأشاعرة الكتاب والسنة منهجاً لهم ساروا عليه في بناء مذهبهم - فيكون طريق السلف ما : إلا التصوف الذي ينتهي بالباحث إلى التحقق بالذات الإلهية ^(٢) .

كما يمكننا القول بأنه إذا كان الجويني قد حدد مسار المذهب الأشعرى معارضته للفلاسفة فإنه من ناحية أخرى قد حدد مساره - المذهب الأشعرى - تأييداً للتصوف ، وقد استكمل تلميذه الغزالى النقائص الأشعرية بالتصوف .

فكان يوجد طابع رئيسي مميز لآراء الغزالى وهو الطابع الكلامي الصوفي كم وعلى هذا فإن فكره يعد خلطًا ومزجًا للأذراء الأشعرية بالأذراء الصوفية .

ولعل مما يساعد الغزالى على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعرى والتيار الصوفى ، تماماً كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالى والتيار الفلسفى ، بحيث إن امتداد التيار الأشعرى يؤدى إلى حد كبير إلى اتجاه صوفى ، كنفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ويعود موجوداً عند كل منها أيضًا ، أى عند الأشاعرة والصوفية .

(١) الجويني : غيش الأم فى التيات الظلم ، ص ٤ مقدمة ، الدرة المضية ، ص ٣٧ مقدمة ، البرهان فى أصول الفقه ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، حقه عبد العظيم الديب ، دار الأنصار ، القاهرة ١٤٠٠هـ ، ص ٣٧ مقدمة .

(٢) عاطف العراقي : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، (ط) ٦ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص ١٥٢ .

(٣) فوقيه حسين محمود : الجويني ، الدار المصرية للتاليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص ٢١٢ .

الفصل الثاني

مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الجويني والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد .

ثانياً : تصنيف المذاهب في أصل العالم .

ثالثاً : مدى تأثر الغزالى بالجويني في القول بحدوث العالم :-

(١) إثبات أئمة حدوث العالم عند الجويني :-

(أ) وجود الأعراض .

(ب) حدوث الأعراض .

(ج) استحالة خلو الجوهر عن الأعراض .

(د) استحالة حوايث لا أول لها .

(٢) موقف الغزالى من القائلين بقدم العالم .

(٣) حدوث العالم عند الغزالى .

رابعاً : نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم وقدمه :-

(١) إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجويني .

(٢) إثبات صلة الخلق المستمر بالجوهر الفرد عند الجويني والغزالى .

أولاً : تمهيد .

تعد هذه المسألة من المسائل الهمامة التي دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين وال فلاسفة سواء منهم فلاسفة اليونان كأرسطو ، أو فلاسفة العرب كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد .

فمن المعروف أن العقل البشري يثير بطبيعته تساولات كثيرة حول هذه المسألة : -

هل للعالم موجد أو محدث أم لا ؟ ، هل العالم محدث من مادة قديمة أم ليس من مادة ، بل هو مبدع عن لاشيء ؟ وهل العالم موجود منذ الأزل ، بحيث لا يتصور وجود الله إلا ومعه مفعوله أي العالم ، فالعالم قديم بالزمان ؟ أم هو محدث في مدة لاحقة وليس منذ الأزل ، فهو حادث بالزمان ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي يثيرها العقل البشري منذ أول لحظة يدرك فيها الوجود ، وعلى هذا النحو نشا التفكير في العالم .

والبحث في العالم جاء مقترباً كذلك بالبحث عن منظم للعالم ومهيمن على شئونه ، فلما شرك في أن القرآن الكريم قد قدم لنا صورة واضحة مجملة ومفصلة أحياها لخلق العالم وما فيه . وأكملت آياته على أن الله تعالى هو خالق كل شيء ، وأنه يتفرد بالخلق ، حيث لا يشاركه في عملية الخلق والإيجاد أحد آخر سواه ، كما أشار القرآن لنا أن الله تعالى خلق العالم لحكمة ولم يخلقه عبثاً . وكل هذا يفيد - بما لا يدع مجالاً للشك - أن العالم مخلوق بقدرة الله تعالى وحكمته ، وليس هنا مجال للقول بالاتفاق أو الصدفة ؛ لأن ذلك ينافي الحكمة في الخلق ، فضلاً عن أنه ينافي القوانين الثابتة والسنن المطردة التي يسير عليها^(١) .

ومن الآيات القرآنية التي تدل على أن الله تعالى خلق كل شيء ، قوله تعالى : ﴿نَّكُمْ أَنْهَىَ رِبَّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ خَالقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(٣) . كما يفصل لنا القرآن القول في خلق الله لجميع الموجودات ، فيشير إلى خلق الله تعالى للسموات والأرض وما بينهما ، وأن الخلق كله تم في ستة أيام ، وذلك في قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَنَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٤) وقوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ ... لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقَلُونَ﴾^(٥) .

(١) محمد صالح محمد السيد : أصلحة علم الكلام ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧م ، ص ٩٣، ٩٤.

(٢) سورة الأنعام : آية (١٠٢) ، الجويني : لمع الأنلة ، ص ٧٠، ١٠٧ ، وأيضاً الغزالى : جواهر القرآن ، (ط) ١، طبعة محبى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كريستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٩هـ ، ص ٧٣ .

(٣) سورة الزمر : آية (٦٢) .

(٤) سورة الحديد : آية (٤) ، وأيضاً الغزالى : جواهر القرآن ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٥) سورة البقرة : آية (١٦٤) .

فإله في القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام ، مثل قوله تعالى : ﴿ خالق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون ، خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، والأنعام خلقها لكم فيها دفع ومنافع ومنها تأكلون ﴾^(١) .

ومن هنا أعلن لنا القرآن الكريم بأن العالم حادث ، حيث له بداية ونهاية ، وأنه مخلوق من لا شيء - من العدم - وبهذا أنكر فكرة قدم العالم ، وأعلن بدء الزمان وكذلك نهايةه ، كما أنكر سردية المادة وعدم فنانها ، وأنها محدثة .

وبإذا كان العالم حادث ، فلا بد له من خالق أحدهـ ، وهو الله تعالى ، خالق كل شيء . ووصفه القرآن من أجل ذلك بأنه الخالق مثل قوله تعالى : ﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض ب قادر على أن يخلق مثلـم . بلـي وهو الخالق العـليم ﴾^(٢) .

وفي الواقع كان الأشاعرة يجعلون الإيمان بحدوث العالم من الواجبات الضرورية الشرعية ، وهذا يدل على خطـر هذه المشكلة لا في العالم الإسلامي فحسب ، بلـ العالمين اليوناني والمسيحي .
وبإذا كان القرآن الكريم قد قال بخـلـقـ العالم بعد أن لم يكن موجودـا ، فإنه يمكن الوصول إلى نفس هذه النتـيـجة عن طريق العـقـلـ طـالـماـ أنه لا يتعـارـضـ معـ الأـسـسـ الـديـنـيـةـ ، فإـذاـ نـظـرـناـ إـلـىـ الـعـالـمـ ، وجـدـناـهـ لا يـخـلـوـ عنـ الـحـوـادـثـ .

ومن هنا لا يمكن أن يكون العالم متقدما على هذه الحـوـادـثـ ، إذـنـ فالـعـالـمـ حـادـثـ ، لأنـ مـاـلاـ يـمـكـنـ أنـ يـتـقـدمـ عـلـىـ الـحـوـادـثـ يـعـدـ مـحـثـتـاـ .

ويمكن صياغة هذه الفكرة في صورة قياس كالتـيـ : - كلـ ماـ لـاـ يـخـلـوـ عـلـىـ الـحـوـادـثـ فـهـوـ حـادـثـ ، كلـ العـالـمـ لـاـ يـخـلـوـ عـلـىـ الـحـوـادـثـ ، إذـنـ فـالـعـالـمـ حـادـثـ ، ولـقـدـ طـبـقـ الجوـينـيـ هذاـ المـنـهـجـ الـقـيـاسـيـ فـيـ تـاـواـلـهـ لـمـسـأـلـةـ حدـوـثـ الـعـالـمـ^(٣) ، ولاـ شـكـ فـيـ أـنـ هـذـاـ المـنـهـجـ قدـ استـخـدـمـ الغـزـالـيـ أـيـضاـ ، فـيـ الـبـرـهـنـةـ عـلـىـ الـحـوـادـثـ ، وـهـوـ أـنـ يـرـتـبـ مـقـدـمـتـيـنـ عـلـىـ وـجـهـ آـخـرـ ...ـ فـإـذاـ أـقـرـ الخـصـمـ بـالـمـقـدـمـتـيـنـ ، فـلـاـ يـمـكـنـهـ إـنـكـارـ صـحةـ النـتـيـجةـ^(٤) .

فالـدـلـيلـ عـلـىـ حدـوـثـ الـعـالـمـ ، هوـ أـنـ الـعـالـمـ مـتـغـيرـ ، وـكـلـ مـتـغـيرـ حـادـثـ ، يـنـتـجـ -ـ منـ هـاتـيـنـ المـقـدـمـتـيـنـ -ـ أـنـ الـعـالـمـ حـادـثـ^(٥) ، وـهـذـاـ يـعـنـىـ مـاـ قـامـتـ بـهـ الـحـوـادـثـ لـمـ يـخـلـوـ عـلـىـ الـحـوـادـثـ

(١) سورة النحل : آية (٥٣) .

(٢) سورة يس : آية (٨١) .

(٣) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، وليضا فوقيه حسين محمود : الجويني ، ص ١٤٦ .

(٤) محمد جلال شرف : الله والعلم والإنسان في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٩ م ، ص ٤٩ .

(٥) إبراهيم البيجوري : تحفة المربي على جوهرة التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٤١ .

فيه حادث ، والعالم لا يخلو عن الحوادث ، فهو إذن حادث^(١) ، لذلك العالم ليس قديماً . بن هو سوى الله ، فإنه حادث بعـ.ـ أن لم يكن ، والدليل على حدوثه تغييره من حال إلى حال ، ومن صفة للــ صفة ، وما كان هذا وصفــه وســبيلــه كان محــتنا .

فقد بين نبينا ﷺ بيــانــا يتضــمنــ هذاــ الأمرــ ، فــقالــ : نــعمــ كــانــ اللهــ تــعــالــيــ وــلــمــ يــكــنــ شــيءــ مــعــهــ ، ثــمــ خــلــقــ اللهــ الأــشــيــاءــ . فــأــثــبــتــ أــنــ كــلــ مــوــجــودــ ســوــاهــ مــحــدــثــ مــخــلــوقــ ، كــذــلــكــ "ــالــخــلــلــ عــلــيــ الســلــامــ"ــ اــســتــدــلــ عــلــىــ حــدــوــثــ الــمــوــجــوــدــاتــ بــتــغــيــرــهــ وــاــنــتــقــالــهــ مــنــ حــالــ إــلــىــ حــالــ ؛ــ لــأــنــهــ لــمــ رــأــيــ الــكــوــاــكــ قــالــ هــذــاــ رــبــيــ ، فــعــلــمــ أــنــ هــذــهــ لــمــ تــغــيــرــتــ وــتــقــنــتــ مــنــ حــالــ إــلــىــ حــالــ دــلــتــ عــلــىــ أــنــهــ مــحــدــثــةــ مــفــطــوــرــةــ مــخــلــوقــةــ وــأــنــ لــهــاــ خــالــقــاــ هوــ اللهــ^(٢)ــ .

من هنا يمكننا الاستدلال على حدوث العالم بالنقل والعقل معاً ، وبالتالي سنتناول عرض مسألة حدوث العالم ، خاصة عند كل من الجويني والغزالى ، وسنرى بلا شك أن أفكار الغزالى وأراءه في هذا المجال ، تعد تطويراً وبلورة لأنــكــارــ وأــرــاءــ أــســتــاذــهــ الجــوــيــ ،ــ إــذــ إــنــ الغــزــالــ قدــ اــســتــقــادــ مــنــ أــدــلــةــ الجــوــيــ فــيــ إــبــاهــهــ لــحــدــوــثــ الــعــالــمــ كــمــاــ ســنــرــىــ .

ثــانــيــاــ :ــ تــصــنــيــفــ الــمــذــاــهــبــ فــيــ أــصــلــ الــعــالــمــ :ــ

يمكن تصنــيفــ المــذــاــهــبــ فــيــ أــصــلــ الــعــالــمــ إــلــىــ مــاــ يــليــ :ــ

(١) من يقول بأنــ العــالــمــ قــيــمــ بــمــادــتــهــ وــصــورــتــهــ وــزــمــانــهــ وــتــرــاكــيــهــ ،ــ وــلــاــ إــلــهــ لــهــ أــوــ مــدــبــرــ يــبــرــهــ ،ــ وــهــذــاــ هــوــ الــمــذــهــبــ الــمــادــيــ بــجــمــيعــ أــشــكــالــهــ ،ــ وــأــبــرــزــ مــثــلــ عــلــىــ هــذــاــ "ــالــدــهــرــيــوــنــ"ــ .

(٢) من يقول بوجودــ العــالــمــ وــجــوــدــ قــوــةــ روــحــيــ غــيــرــ مــادــيــةــ خــلــقــتــهــ أــوــ صــنــعــتــهــ أــوــ هــيــ قــدــيــمــةــ مــعــهــ وــلــكــنــاــ تــبــرــهــ ،ــ وــهــذــاــ هــوــ الــمــذــهــبــ الرــوــحــيــ بــجــمــيعــ أــشــكــالــهــ^(٣)ــ .

وهــذــاــ الــاتــجــاهــ يــضــمــ الــمــدــارــســ التــالــيــةــ :ــ

أــ .ــ مــنــ تــقــوــلــ بــأــنــ اللهــ صــانــعــ الــعــالــمــ ،ــ كــمــاــ يــصــنــعــ النــجــارــ الــكــرــســىــ مــنــ الــخــشــبــ ،ــ أــىــ أــنــ اللهــ صــنــعــ صــورــ الــأــشــيــاءــ وــتــرــاكــيــبــاــ مــاــ مــادــةــ أــولــىــ قــدــيــمــةــ ،ــ وــأــبــرــزــ مــثــلــ عــلــىــ هــذــاــ "ــأــفــلــاطــوــنــ"ــ ،ــ وــ"ــأــصــحــابــ الــهــيــوــلــىــ"ــ .

بــ .ــ مــنــ تــقــوــلــ بــأــنــ اللهــ قــيــمــ ،ــ وــالــعــالــمــ قــيــمــ بــمــادــتــهــ وــصــورــتــهــ وــزــمــانــهــ ،ــ وــلــكــنــ اللهــ عــلــةــ غــلــقــيــةــ لــلــعــالــمــ ،ــ بــمــعــنــيــ أــنــ الــمــحــرــكــ لــهــ عــلــىــ ســيــلــ الــعــشــقــ ،ــ وــأــبــرــزــ مــنــ يــمــثــلــ هــذــاــ الرــأــيــ "ــأــرــســطــوــ"ــ .

(١) تــقــيــ الدــيــنــ اــبــنــ تــيــمــيــةــ :ــ مــنــهــاجــ الســنــةــ النــبــوــيــةــ ،ــ (جــ) ١ ،ــ (طــ) ١ ،ــ المــطــبــعــةــ الــكــبــرــىــ الــأــمــيــرــيــةــ بــمــصــرــ ،ــ الــقــاهــرــةــ ١٤٢١ــھــ ،ــ صــ ٢١٠ــ .

(٢) الــبــلــقــلــانــيــ :ــ الــإــنــصــافــ فــيــ مــاــ يــجــبــ اــعــتــقــادــهــ وــلــاــ يــجــوزــ لــلــجــهــلــ بــهــ ،ــ نــشــرــهــ عــزــتــ الــعــطــارــ الــحــســيــنــيــ ،ــ دــارــ الــكــتــبــ الــمــلــكــيــةــ الــمــصــرــيــةــ ،ــ الــقــاهــرــةــ ١٩٥٠ــ مــ ،ــ صــ ٢٧ــ .

(٣) حــســامــ الدــيــنــ الــأــلوــســيــ :ــ حــوارــ بــيــنــ الــفــلــاســفــةــ وــالــمــكــتــلــمــيــنــ ،ــ (طــ) ٢ ،ــ دــارــ الشــنــونــ الــتــقــاــفــيــةــ الــعــامــةــ ،ــ بــعــدــاــ ١٩٨٦ــ مــ ،ــ صــ ١٣ــ .

فالعالم عند أرسطو لم يخلق قبل هو موجود منذ الأزل ، فقد برهن على استحالة فكرة الخلق^(١) ، حيث إن الخلق لا معنى له عند أرسطو ؛ لأن المادة عنده قديمة ، والصورة كذلك من باب أولى . والحركة قيمة عند أرسطو ، لذا فمن المستحيل أن يكون العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجوداً ؛ لأن الإيجاد حركة ، والحركة قيمة^(٢) .

(٣) من يقول بأن الله أبدع العالم إبداعاً ليس من مادة قديمة ، بل على سبيل الفيض ، وهذا الفيض أزلٍ ، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ، وسيتضح معنى هذين القولين فيما يأتي من هذا البحث ، ويمثل هذا الاتجاه الفيسيون مثل أفلاطون ، ومن الفلاسفة الفارابي وأبي سينا وأمثالهما .

(٤) يرى غالبية المتكلمين خاصة الأشاعرة ، أن الله خلق العالم من لاشيء - العدم - لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل ، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله ، التي اقتضت أن يوجد في وقت معين^(٣) ، وهذا العالم الواضح بحواسنا يتواجد بقدرة الله^(٤) ، وهذه القدرة لانهاية لها^(٥) .

كما ذهب فرقـة أهل الحق إلى القول بحدوث العالم ، ولما كان العالم محدثاً فله محدث ، وهو الله تعالى . فلا خالق ، ولا موجد للأشياء سواه ، وأن الحوادث كلها حادثة بقدرته^(٦) .

ويرى الغزالى - متأثراً بأستاذه الجوينى - أن هذه الفرقـة، فرقـة أهل الحق ، على صواب فى الرأى ، فمن حق القائل بحدوث العالم أن يقول بوجود محدث لهذا العالم^(٧) .

لعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه فخر الدين الرازى فى(الأربعين) نجدـه يقول : " إن الحدوث علة للاقـتـار إلى المـحدث ، فالـعالـم لـما كـان مـحدثـاً وجـب اـفـتـارـه إلىـ الفـاعـل " ^(٨) ، بـمعـنىـ إـنـاـ إذاـ قـلـناـ : العـالـمـ

(١) زينب محمود الخصيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥ م ، ص ٢١١ ، ٢١٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

(٣) حسام الدين الألوسي : حوار بين الفلسفـة والمـتكلـمين ، ص ١٤ ، ١٥ .

Duncanb . Macdonald : Development of muslim Theology , P.234 . (٤)

Jennifer Trusted : Physics and Metaphysics, Routledge , london and New York , 1990,P.xi . (٥)

(٦) محمد عده : الفلسفـة والـكلـامـين ، تـحـقـيقـ سـليمـانـ دـنـيـاـ ، (جـ) ١ ، (طـ) ١ ، دـارـ إـحياءـ الكـتبـ العـرـبـيـةـ ، القـاهـرـةـ ١٩٥٨ـ مـ ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٧) عاطف العراقي : الفلسفـةـ العـرـبـيـةـ وـالـطـرـيقـ إـلـىـ المـسـتـقـلـ ، ص ٣٦٨ .

(٨) الرـازـيـ : الأربعـونـ فـيـ أـصـوـلـ الدـيـنـ ، (طـ) ١ ، مـطـبـعـةـ مـجـلـسـ دـائـرـةـ المـعـارـفـ العـثـمـانـيـةـ ، حـيـرـ آـبـادـ الـدـكـنـ ١٣٥٣ـ هـ ، المسـلـةـ الثـالـثـةـ ، ص ٩٠ .

حدث ، فلابد له من محدث أحده ، وهذا ما قرره غالبية المتكلمين وخاصة الاشاعرة ، كما ذهبت فرقة أهل الحق هي أيضًا إلى التوالي بحدوث العالم .

فكرة الخلق الإلهي هي القول بحدوث العالم ، وخلقه من لاشيء ؛ لأن هذا يتفق مع الله تعالى من قنسية وكمال وسيطرة وعلو ، ووحدانية للصفات والذات ، وهذه الصفات كما سنرى تقتضي الأزلية والأبدية له وحده ، فصفة القراءة عنده تعالى ، هي التي تجعله يخلق من لاشيء ؛ لأنه سبحانه قادر على ما يمكن أن تخيله أو ما لا تخيله .

إذا العالم ليس قيمًا أبدًا ، لكنه مخلوق محدث ؛ لأنه لا يخلو من التغير والتبدل ، وكل متغير محدث ، ولابد للمحدث من محدث وهو الله تعالى ^(١) .

والآن سنعرض أدلة حدوث العالم عند الجويني ؛ لكي يتبيّن لنا إلى أي مدى كانت أفكار الغزالى التي قال بها في حدوث العالم مشابهة وقريبة للأفكار التي وجدناها عند أستاذة الجويني ، ويرجع ذلك بلا شك إلى تأثير الغزالى بالجويني في هذا المجال .

ثالثًا: مدى تأثير الغزالى بالجويني في القول بحدوث العالم : -

قبل عرضنا لإثباتات أدلة حدوث العالم عند الجويني ومدى تأثيرها على الغزالى ، سنعرض أهم المصطلحات التي تساعدنا على إثبات حدوث العالم .

في الواقع إننا إذا رجعنا إلى ما كتبه الجويني في مسألة حدوث العالم ، نجد أنه يقول في الإرشاد : " أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم " ^(٢) ، بل يجعل مسألة حدوث العالم في الفصل الأول من كتابه الآخرى ^(٣) .

وهذا ابن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى اهتمام الجويني بهذه المسألة دفاعاً عن الإسلام ؛ لأن غايته كانت غاية دينية ، ولم تكن غاية فلسفية يقصد منها التفلسف أو النظر العقلي المجرد لذاته بغية الوصول إلى تفسير طبيعي للعالم ، على غرار ما يفعله الفلسفة ، وإنما كان بحثه لغرض ديني ، وهو إثبات أن كل ما في العالم من خلق الله تعالى .

ويجب الإشارة إلى أن موقف الغزالى من مسألة حدوث العالم في كتابه الفلسفية والكلامية لا يخرج عن موقف أستاذة الجويني في كتابه .

(١) عبد الوهاب الشرقاوى : الواقع والجواهر ، (ط) ٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣٠٧هـ ، ص ٣٢ ، وأيضاً - John Cottingham : A Descartes Dictionary , black well , oxford , 1993,p.43,creation .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٣ .

(٣) الجويني : لمع الأنبلة ، ص ٧٦ ، وأيضاً لعقيدة الظلامية ، تطبيق محمد زاد الكوتري ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٨م ، ص ١١ .

ففقد كفر الغزالى فلاسفة الإسلام المشائين بخاصة ابن سينا في ثلاثة مسائل رئيسية - كما سبق - منها مسألة قدم العالم ، فقد حاول الغزالى ، في معظم كتابه ، إبطال قولهم بقدم العالم ، بل يجعلها المسألة الأولى في كتابه "تهافت الفلسفة" ^(١) .

وعندما يبدأ الجويني في الحديث والإشارة إلى حدوث العالم ، فإنه يعطيها تحليلاً لبعض المصطلحات التي اصطلاح عليها الموحدون كالعالم والجوهر والعرض ، ثم يتعرض لمعنى الحدوث والقدم مما كان له تأثير كبير في الغزالى .

فالعالم هو كل موجود سوى الله تعالى عند سلف الأمة ^(٢) ، أما عند خلف الأمة : فالعالم عبارة عن الجوادر والأعراض ^(٣) ، والجوهر يحدده بثلاثة حدود : فهو المتميز أولاً ، وما له حجم ثانياً ، وما يقبل العرض ثالثاً .

والعرض هو ما يقوم بالجوهر أو ما يطرأ عليه ، كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر ، والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت ، وفي النهاية يستحيل عليه البقاء ^(٤) ، أو هو ما يسمونه أيضاً الأكون ^(٥) وهي الحركة والسكن والاجتماع والافتراق ، وعندما تجتمع هذه الأكونان تحدد مكان الجوهر أو تقدر مكاناً له ^(٦) .

ويرى الجويني أن العقل يحتم بالضرورة والبداهة لقسام الموجودات إلى قسمين : موجود "حدث" ، وهو ما لوجوده أول ومفتوح ، أما "القديم" فهو الذي لا أول لوجوده ^(٧) .

(١) الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ٧٤ .

(٢) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٦ ، العقيدة النظامية ، ص ١١ ، الإرشاد ، ص ١٧ ، الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، (ط) ١، مكتبة الحسين التجارى ، مطبعة حجازي ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٣ ، الجرجاني : التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ١٦٧ ، مادة العالم ، وأيضاً ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٣) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٦ ، الإرشاد ، ص ١٧ ، على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (ج) ١ ، (ط) ٨ ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ١٩٨١م ، ص ٤٧٥ ، وأيضاً

-Wolfson : The philosophy of The Kalam , P.397.

(٤) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٧ ، الجرجاني : التعريفات ، ص ١٧٠ ، مادة العرض ، أيضاً عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥م ، ص ٢٥٣ .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص ١٧ ، عض الدين الإيجي : جواهر الكلام مختصر لكتاب المواقف ، فقه أبو العلاء عفيفي ، مكتبة الجامعة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ١٧٦ ، وأيضاً أوتوبيريتز : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ضمن كتاب مذهب النزرة عند المسلمين لبنيسيس ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦م ، ص ١٣٥ هامش .

(٦) الجويني : الشامل فيأصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر ، (ج) ١ ، دار العرب للبستانى ، القاهرة بدون تاريخ ،

ولا جدال في أن هذا التقسيم وجده عند تلميذه الغزالى ، حيث يقول : " الحادث هو عبارة عن موجود بعد عدم ، والقديب هو عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم " ^(١) ، فالذى له أول لوجوده هو المعبّر عنه بالمحَدث ، والمحَدث ما لم يكن ثم كان ، والذى لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده ، وهو الله تعالى الذى لم يسبقه عدم .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من أستاذة الجوينى فى تقسيم الموجودات إلى حادث وقديم ؛ ذلك لأن هذا التقسيم يعطينا فى الحقيقة الإشارة إلى أن هذا العالم ليس من مادة قديمة . كما يقول الفلاسفة . وإنما يكون الوجود من العدم ، فهذه فكرة هامة لدى الأشاعرة . وكان موقف الجوينى واضحًا يميزه كمفكر مسلم يعترض بالموجودات توكيًداً لقدرة الله سبحانه على الخلق من العدم ^(٢) .

مما سبق يمكننا أن نستنتج أن تعريف كل من الجوينى والغزالى للموجود الحادث والقديم - أي الله - يتفق مع تعريف كل من السلف والخلف للعالم ، فالملجود الحادث ينقسم قسمة بدائية إلى جوهر وعرض ، فيكون ما سماه السلف كل موجود سوى الله تعالى هو الجوهر والأعراض خصوصاً ، وأن السلف والخلف قد جعلوا الموجود مسبوقاً بالعدم ، وهذا يعني أن تعريف السلف للعالم لا يتعارض مع تعريف الخلف .

ويذهب الجوينى إلى ضرورة اقسام الحوادث إلى حادث غير مقتصر إلى المحل ، وهو الجوهر في اصطلاح المتكلمين ، وإلى حادث مقتصر إلى المحل ، وهو العرض ^(٣) ، ومن هذه القسمة - إلى جوهر وعرض - أراد الجوينى أن يقيم مذهبة في إثبات الحدوث ^٦ ولا يخرج الغزالى عن تقسيم أستاذة الجوينى للحوادث إلى جوهر وعرض .

= ص ٦٤ ، تحقيق على سامي النشار ، ص ١٣٩ وما بعدها ، لمع الأدلة ، ص ٧٧ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص ٤١ ، ١٥ ، وأيضاً التمهيد ، قدمه محمود محمد الخضرى ، محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٧ م ، ص ٤١ ، وأيضاً ابن تيمية : منهاج السنة النبوية .
(ج) ١ ، ص ٢١١ .

(١) الغزالى : مقاصد الفلسفه ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١ م ، ص ١٤١ ، القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى : مطالع الأنظر طوال الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ٧٨ ، ٧٩ .
الجرحاني : التعريفات ، ص ٩٣ ، مادة حادث ، وأيضاً محمد أبو سعدة : الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ، (ط) ٢ ، القاهرة ١٩٩٩ م ، ص ١٥٤ ، وأيضاً إبراهيم مذكر : المعجم الفلسفى ، الهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية ، القاهرة ١٩٨٣ م ، ص ٧٠ ، مادة حادث .

(٢) الجوينى : الكافية في الجدل ، تحقيق فوقيه حسين محمود ، مطبعة عيسى البابى الحلبي ، دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٧٩ م ، ص ٥٧٧ .

(٣) الجوينى : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبن ، ص ٤٧ .

فيقول الغزالى : " اعلم أن الأشياء تقسم إلى ما يفتقر إلى محل كالاعراض والأوصاف ، فيقال فيها إنها ليست قائمة بنفسها ، وإلى ما لا يحتاج إلى محل ، فيقال أنه قائم بنفسه كالجوهر ، إلا أن الجوهر وإن كان قائمًا بنفسه مستغنًا عن محل يقوم به ، فليس مستغنًا عن أمور لابد منها لوجوده وتكون شرطًا في وجوده فلا يكون قائمًا بنفسه ؛ لأنه يحتاج في قوامه إلى وجود غيره وإن لم يحتاج إلى محل ، فإن كان في الوجود موجود يكتفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره ، فهو القائم بنفسه مطلقاً فما كان مع ذلك يقون به ، كل موجود حتى لا تتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به ، فهو الله ، لأن قوامه بذاته ، وقوام كل شيء به ، وليس ذلك إلا الله " ^(١) .

يتضح من هذا النص أن الحوادث عند الغزالى تقسم إلى جوهر وعرض . فالعرض مفتقر إلى محل، فهو ليس قائم بنفسه ، أما الجوهر فهو غير مفتقر إلى محل ، فهو قائم بنفسه ، إلا أن الجوهر إذا كان قائمًا بنفسه مستغنًا عن محل يقون به ، فليس في غنى عن أمور لابد منها لوجوده ، وتكون سبباً في وجوده ، وبالتالي فلا يكون قائمًا بنفسه ؛ لأنه يحتاج في قوامه إلى وجود غيره ، هذا الوجود موجود يكتفى ذاته بذاته ، ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره ، فهو القائم بنفسه مطلقاً ، لا تتصور الأشياء بدونه ، وهو قوام كل شيء ، فهو الله تعالى ، خالق العالم بما فيه من جواهر وأعراض .

وقد أبدأ الأشاعرة من إثبات حدوث العالم ؛ ليصلوا من ذلك إلى إثبات وجود الله ، ولذلك قالوا بالبرهان المشهور : العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، إذن محدث العالم هو الله .
وإذا انتقى حدوث العالم وكان قد ينفي ، انتقى القول بالخلق ، لذلك كان لابد للدفاع عن عقيدة الخلق الإسلامية من إبطال القول بقدم العالم ^(٢) .

١- إثبات أدلة حدوث العالم عند الجويني :-

أقام الجويني براهينه وأدلة على حدوث العالم على أساس تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض ، ومن هذا التقسيم خرج بأصول أربعة بنى عليها قوله بحدوث العالم وهي : -

- (أ) إثبات وجود الأعراض .
- (ب) إثبات حدوث الأعراض .
- (ج) إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

(١) الغزالى : المقصد الأسمى سرح أسماء الله الحسنى ، (ط) ١ ، مطبعة التقدم بمصر ، ١٣٢٢ هـ ، ص ٩٥ .

(٢) أحمد فؤاد الأهواني : تهافت الفلسفة للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٥) ، العدد (١١) ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م ، ص ٨٣٧ .

(د) إثبات استحالة حوادث لا أول لها^(١) ، وهو من أهم الأصول الأربع ، فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحوادث فيهو حادث^(٢) .

(أ) الدليل الأول : إثبات وجود الأعراض .

تعتمد هذه الطريقة على إثبات نوع معين من الأعراض ، وهي الأكون ، وإن كان الأشاعرة يضيفون إلى عرض الأكون أنواعاً أخرى من الأعراض .

وتقوم هذه الدعوى على أن في الأجسام معانٍ أربعة ، هي الحركة والسكن والاجتماع والافتراق ، وأن الجسم لا ينفك عن الأكون ، أي لا يخلو عن القيمة بأحدها^(٣) .

يحاول الجويني أن يستند في مذهبه إلى دعائم من الأدلة النقلية واللغوية والاصطلاحية ، فيشير إلى قوله تعالى : « تریدون عرض الدنيا »^(٤) ، يلاحظ الجويني أن الله وصف الدنيا من حيث أنها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضًا^(٥) ، ومن الأدلة النقلية أيضًا قوله تعالى - إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب ، وظنهم أنه مما لا دوام له - « قالوا هذا عرض ممطرنا »^(٦) . أما "أهل اللغة" فيقولون : عرض بفلان عرض من حمى أو جنون إذ لم يدم به ذلك ، فاللغة تتنى بأن العرض ما لا يدوم وقته .

وفي "الاصطلاح" : قد أورد الجويني تعريف السابقين عليه للعرض ، فقد حددو العرض بأنه ما لا يبقى وجوده ، فالعرض لا يبقى زمانين^(٧) .

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ١٧، ١٨ ، الشهريستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، صححه : ألفرد جيوم ، (ج) ١ ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١١ ، نوران الجزييري : قراءة في علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢ م ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، وأيضًا

-Wolfson : The philosophy of The Kalam , P. 396 .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ١٨ ، الشامل في أصول الدين ، (ج) ١ ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٤ ، لمع الألة ، ص ٨٠ ، وأيضًا سليمان بن نبيا : الحقيقة في نظر الغزالى ، مكتبة لبراسلت للفلسفية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ١٥٨ .

Wolfson : The philesophy of The Kalam , P. 397 .

(٣) سورة الأنفال ، آية (٦٧) .

(٤) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٦٨ .

(٥) سورة الأحقاف ، آية (٤٤) .

(٦) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد . (ج) ١ ، (ط) ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٤ م ، ص ٤٤ ، الباقلانى : التمهيد ، ص ٤٢ ، الإنصاف ، ص ١٥ ، ابن تيمية : الرسالة البعلوبكية ، ضمن مجموعة الرسائل ، مطبعة كرستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ھ ، ص ٤١٦ ، وأيضًا عبد الكريم الشهريستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، (ط) ١ ، مطبعة الأزهر ، مصر ١٩٥١ م ، ص ١٥٥ .

إذن ما يميز بين الجوهر والأعراض هو مدة البقاء ، لذلك يقرر الجويني أن الأعراض لا يصح بقاؤها ، وهي التي ت تعرض في الجوهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها .
وكما استند الجويني إلى أدلة سمعية في إثبات الأعراض ، استند أيضاً إلى أدلة عقلية ،
فيقول : " والدليل على إثبات الأعراض ، هو أن العاقل إذا رأى جواهراً ساكناً ، ثم رأه متحركاً ،
فيدرك أن هناك تفرقة ضرورية بين حالي السكون والحركة ، وهذه التفرقة إنما أن ترجع إلى
ذات الجوهر وهو محال ، وإنما أن ترجع إلى معنى زائد على الجوهر ، وهذا المعنى الزائد هو
العرض الذي يحاول الجويني إثباته " ^(١) .

لقد حاول الجويني إثبات وجود الأعراض بإثبات أن وجود معاني مثل الحركة والسكون في
الجسم ، ليست راجعة إلى ذاته ، بل زائدة على ذاته ، مثال ذلك - كما قال الجويني - تحرك الجسم بعد
سكونه ، وتفرقه بعد اجتماعه ، وتغير حالاته ، وانتقال صفاتة ، دليل على وجود الأعراض .
والعرض يعني زائد على الجوهر؛ لأن الجوهر في حالة سكونه وحركته هو شيء واحد ،
والشيء الواحد لا يخالف نفسه ، فصح بذلك أن الاختلاف راجع إلى معنى زائد على الجوهر ، وهو
العرض .

كما يضيف الجويني إلى ذلك أن حركة الجسم تكون مختصة بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقة
للتي انتقل منها ، فيعلم من هذا بالضرورة ، أن اختصاصه بجهة من الممكناً ، وليس من الواجبات ،
وأن ذلك يقتضي معنى زائداً على الجوهر ؟ وهو ليس مثل الجوهر بل مثل الجوهر ^(٢) هذا من
حيث الأعراض المدركة .

أما الأعراض غير المدركة ، فيقدم الجويني دليلاً على إثبات مغاييرتها للجوهر اعتماداً على
الإحساس باللذة والآلام ، فيقول : " إذا أحسينا لذة فتعلم ضرورة عدم الآلم معها ، فإذا زالت اللذة ثبت
الآلم ، فتعلم أن هذا لم يكن يثبت ، ولو كان عين الذات لكان قبل ذلك " ^(٣) ، فوجود أحد الأحساس بعدم
أو وجود ، يدل على وجود الأعراض ، فإذا وجد أحدهما زال الثاني ، وتعاقبهما دليل التغير ، والجوهر
لا يتغير ولا يتعاقب .

وقد نقد الجويني فرقـة أنكرت وجود الأعراض ، ووصفـهم بأنـهم ملـاحة ، فـهـؤـلاء أنـكـروا وجـود
الأعراض ، وزـعمـوا أنـ لا موجودـ إلاـ الجوـاهـر ^(٤) .

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٨ ، الإرشاد ، ص ١٨ ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٦٨ .
وأيضاً الباقلانى : التمهيد ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ١٩ ، ١٨ ، وأيضاً لمع الأدلة ، ص ٧٨ .

(٣) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٧٩ .

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص ١٨ ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٦٩ .

وهؤلاء الملاحظة هم طوائف من الدهرية ونفأة الصانع ، وربما قصد بهم بعض الطبيعين الأوائل القائلين بأن العالم ينحدل إلى عناصر أربعة قيمة ، وهي التراب والماء والهواء والثار ، ومن هذه العناصر تتكون الأجسام ، ويكون الحادث عندهم ، هو التركيب الحاصل فيها دون أعيانها أي دون جوهرها أو مادتها .

وهنا نلاحظ حرص الجويني في الدفاع عن إثبات وجود الأعراض ، ومحاولته المستمرة لنفي هذه الفرقـة ، ذلك أن القول بجواز خلو الجوهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها يسد باب الاستدلال على حدوث العالم ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال فهو مردود عنده .

فالأعراض موجودة إنما بشهادة الحواس إذا كانت مدركة بالحس ، وإن لم تكون مدركة فهي معلومة بالضرورة .

ولقد استفاد الغزالى من الجويني الذى اهتم اهتماماً فائضاً بإثبات وجود الأعراض ، فعندما أثبتت الغزالى حدوث العالم قد أثبتت هذا الدليل قانلاً : " وأما قولنا العالم حادثـة فـيرهـانـه أن أجسامـ العالم لا تخلـو عنـ الحركةـ والـسـكـونـ ، وـهـذـهـ مـدـرـكـةـ بـالـبـدـيـهـةـ وـالـاضـطـرـارـ ، فـلـاـ يـحـتـاجـ فـيـهـاـ إـلـىـ تـأـمـلـ وـافـتـكـارـ ؟ـ فـإـنـ مـنـ عـقـلـ جـسـمـاـ لـاـ سـاكـنـاـ وـلـاـ مـتـحـرـكـاـ ، كـانـ لـمـتـنـ الـجـهـلـ رـاكـبـاـ ، وـعـنـ نـهـجـ الـعـقـلـ نـاكـبـاـ " (١) .

(ب) الدليل الثانى : إثبات حدوث الأعراض .

تقوم هذه الدعوى على أن إثبات وجود الأعراض بالأجسام يستدعي حدوثها ، فدليل حدوث الأعراض يمكن إثباته من تغير الأعراض وتجددها على الأجسام ، أو ما يشاهد من التغير بين هذه الأعراض ، مثل ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون ؛ لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون ؛ وكانتا موجودتين في الجسم معاً ، ولو جب ذلك أن يكون متحركاً ساكتاً معاً ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة (٢) .

وكل ما يقبل للتغير من وجود إلى عدم ، ومن عدم إلى وجود ، فهو حادث ، فالأعراض حادثة بسبب تغيرها من عدم إلى وجود ، وبالعكس ، وهذا التغير يمكن ملاحظته في الحركات والأصوات وغيرها . فدليل حدوثها إنما هو ما يشاهد فيها من التنافى والتضاد ، كما أنها يجوز عليها العدم والبطلان ، أما القديم فلا يجوز عليه العدم ؛ لأن القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل (٣) .

فيین الجويني أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات ، أو يقول أعم أنواع التغير المختلفة

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ ١) ، كتاب قواعد العقلائد ، دراسة إحياء لكتب العربية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٠٦ .

(٢) الباقلاني : التمهيد ، ص ٤ ، وأيضاً الجويني : الإرشاد ، ص ٢٠ .

(٣) الباقلاني : الإنصاف ، ص ١٦ .

كالنحو أو النقصان أو تغير الألوان والطعوم وما شابه ذلك ، إذن الأعراض حادثة ، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها ؛ لأن القدر ينافي العدم ، وإن ما ثبت له القدر استحال عليه العدم^(١) .

ويمكننا استخلاص ثلاثة أصول من العبارة السابقة لإثبات حوث الأعراض كما رأها الجويني : -

الأول : إثبات استحالة عدم القديم .

الثاني : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

الثالث : إثبات استحالة قيام العرض بالعرض^(٢) .

(الأصل الأول) : إثبات استحالة عدم القديم .

يرى الجويني أن القديم لا يخضع لعامل الفناء كأنه يستحيل عدمه . ودليله على ذلك أن وصف الموجود الذي لا أول لوجوده بأنه قديم ، يستحيل معه القول بأنه قد كان عندما في وقت من الأوقات ، وهذه الحقيقة يدركها العقل دون عناء ، حتى إذا أمكن القول بجواز ذلك ، فهذا ينتهي بنا إلى القول بجواز القديم ، وإذا سلمنا بالجواز استلزم ذلك أن يكون هناك مقتضى ، إذ الجائز يفتقر إلى مقتضى ، وعدم نفي محسن يستحيل تعليقه بفاعل مخصوص^(٣) ، وهذا ينتهي بنا إلى القول باستحالة عدم القديم .

(الأصل الثاني) : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

يبين الجويني أن العرض لا يقوم بنفسه ، إنما يقوم بالجوهر ؛ ليثبت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ، فيقول في ذلك : "أن العرض لو قام بنفسه لقبل العرض ... فإذا ثبت ذلك بالسبر و التفسيم لزم طرده في كل ما يقوم بنفسه ، وفي ابطال قيام العرض بالعرض ابطال قيامه بنفسه"^(٤) .

لذا أوجب الجويني ضرورة اعتبار أن الأعراض لا تنتقل بنفسها من جوهر إلى جوهر ؛ لأن هذا يقلب جنسها من ناقلة إلى منقولة ، أي من معنى زائل إلى محل ، والأعراض ليست بمحل ؛ لأنها لا تقوم بنفسها^(٥) ، ومن هنا أثبت الجويني أن من صفات الأعراض أنها لا تبقى أكثر من وقت واحد كما تبين ذلك .

(الأصل الثالث) : إثبات استحالة قيام العرض بالعرض .

يبين الجويني استحالة قيام العرض بالعرض ؛ لأنه لو قام عرض بعرض لا يقلب جنسه ، وأصبح جوهرًا ، إذ إن قبول الجوهر للعرض صفة من صفات الجوهر .

يقول الجويني : "والدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به علم ؛ ليكون عالمًا بالعلم القائم به ،

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٩ ، وأيضاً الإرشاد ، ص ٢٠ .

(٢) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبيفر ، ص ٨٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٨٩ ، ٩٠ ، وأيضاً الإرشاد ، ص ٢١ .

(٤) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبيفر ، ص ٩٢ .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٢ ، وأيضاً عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٤٥ .

جاز أن يقوم به جهل ، إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما ... ثم الكلام في، العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول ، ففينبغي أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى إثبات حوادث لا نهاية لها " (١) .

وقد ساق الأشعري دليلاً آخر يورده الجويني ، وهو " لو قام عرض بعرض ، لم يدخل العرض الذى قدر محلًا من أمرین : إما أن يكون قانمًا بنفسه ، وإما أن يكون قانمًا بالجوهر ، ثم قام العرض الثانى به كونه قانم بالجوهر ، فإن قيل: إن العرض الذى قدر محلًا قانم بالجوهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجوهر كـ آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها ، فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر، والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجوهر لا محالة ، فإن الأول منهما وجد بحيث وجود الجوهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجوهر ، ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجوهر ، وهذه صفة له لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام (٢) فقد قام بذلك كل عرض بالجوهر ، ولم يبق تحت قول القائل : قام العرض بالعرض كـ محصول " (٣) ، يتضح من هذا النص استحالة قيام العرض بعرض ، بل إنما يقوم بالجوهر ، وفي هذا إثبات لاستحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

إلى هنا فإذا ثبتت استحالة عدم القديم ، واستحالة قيام العرض بنفسه ، واستحالة قيام العرض بعرض ، ثبت لدينا أن ما يعد ليس بقديم ، فهو حادث ، وهو ما نسميه العرض ، وإن استحالة انتقاله معناها ، أنه لا يدوم بقاوه ، وإنما هو متجدد .

إلا أن الاستدلال بعدم الأعراض لإثبات حدوثها ، قد لاقى معارضة من أحد الفرق الذاهبة إلى أن الأعراض قيمة ، وأن ما يظهر وبختني منها يرجع إلى ظاهرة الكمون (٤) .
وتنحصر مذهب هذه الفرقة بأنهم قالوا : إن الاجتماع هو القديم ، ولا يبطل بالافتراق ، بل يمكن عند الافتراق ، وكذا الافتراق لا يحدث بعد الاجتماع ، ولكن الافتراق أمر كان ممكناً فظاهر ، وهكذا يعترضون على جميع الأعراض ، فالثمار كانت كذلك كامنة في الأشجار ، والأشجار في الحبوب .

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٩٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٣) الكمون : مذهب فلسفى قال به قدامى اليونان ، وأخذ به النظام من المعتزلة ، وإن كان انتهى إلى حدوث العالم ، والكمون يعني أن الموجودات خلقت دفعة واحدة ، وأن ليس فيها متقدم ولا متأخر ، إذ المتأخر كامن في المتقدم ، والمتقدم والتأخر هو باعتبار الظهور من مكانتها لا باعتبار الحدوث والوجود ، دعاطف العراقي : نحو مicum للفلسفة العربية ، ص ٧٨ ، مادة كمون .

ونقد الجويني هذه الفرقـة ، حيث رأى القول بكمون الأعراض سيودى إلى اجتـامـع الضـدـين فيـ المـحـلـ الـواـحدـ ، وـقـالـ : "ـ كـمـاـ نـعـمـ اـسـتـحـالـةـ كـوـنـ الشـيـءـ مـتـحـرـكـاـ سـاـكـنـاـ ، فـكـذـلـكـ نـعـمـ اـسـتـحـالـةـ اـجـتـامـعـ الـحـرـكـةـ وـالـسـكـونـ "ـ (١)ـ . فالـقـوـلـ بـالـكـمـوـنـ وـالـظـهـورـ مـخـالـفـ لـأـحـكـامـ الـعـرـضـ عـنـدـ جـوـيـنـيـ ، فـبـإـثـابـاتـ أـعـرـاضـ الـظـهـورـ وـالـكـمـوـنـ لـعـرـضـ الـحـرـكـةـ مـمـتـعـ ؛ لـاسـتـحـالـةـ قـيـامـ الـعـرـضـ بـالـعـرـضـ (٢)ـ ، وـبـنـقـدـهـ لـلـقـانـيلـ بـالـكـمـوـنـ ، يـتـمـ لـهـ إـثـابـاتـ حـدـوثـ الـأـعـرـاضـ .

وـقـدـ تـأـثـرـ بـهـذـاـ الدـلـيـلـ لـلـغـزـالـىـ الـذـىـ يـبـرـىـ بـأـنـ الـأـعـرـاضـ حـادـثـةـ ، قـائـلاـ : "ـ إـلـهـاـ حـادـثـاـنـ . وـهـماـ الـحـرـكـةـ وـالـسـكـونـ . وـبـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ تـعـاقـبـهـاـ وـوـجـودـ الـبـعـضـ مـنـهـاـ بـعـدـ الـبـعـضـ ، وـذـلـكـ مـشـاهـدـ فـيـ جـمـيعـ الـأـجـسـامـ مـاـ شـوـهـدـ مـنـبـاـ وـمـاـ لـمـ يـشـاهـدـ ، فـمـاـ مـنـ سـاـكـنـ إـلـاـ وـالـعـقـلـ قـاضـ بـجـواـزـ حـرـكـتـهـ ، وـمـاـ مـنـ مـتـحـرـكـ إـلـاـ وـالـعـقـلـ قـاضـ بـجـواـزـ سـكـونـهـ ، فـالـطـارـئـ مـنـهـاـ حـادـثـ لـطـرـيـانـهـ ، وـالـسـابـقـ حـادـثـ لـعـدـمـهـ ؛ لـأـنـهـ لـوـ ثـبـتـ قـدـمـهـ لـاستـحـالـ عـدـمـهـ ... "ـ (٣)ـ . يـتـضـحـ مـنـ هـذـاـ النـصـ مـدـىـ تـأـثـرـ الـغـزـالـىـ بـأـسـتـاذـهـ جـوـيـنـيـ فـيـ إـثـابـاتـ حـدـوثـ الـأـعـرـاضـ ، مـنـ حـيثـ تـعـاقـبـهـاـ ، وـذـلـكـ مـشـاهـدـ فـيـ جـمـيعـ الـأـجـسـامـ ، فـلـاـ تـخـلـوـ الـأـجـسـامـ مـنـ الـأـعـرـاضـ الـمـتـعـاقـبـةـ عـلـيـهاـ ، وـهـذـاـ يـعـنـىـ أـنـ الـأـعـرـاضـ لـيـصـحـ بـقـاؤـهـاـ ، وـتـبـطـلـ فـيـ ثـانـيـ حـالـ وـجـودـهـاـ ، وـهـذـاـ بـدـلـ عـلـىـ حـوـثـهـاـ ؛ لـأـنـهـ لـوـ كـانـتـ قـيـمةـ لـاستـحـالـ عـدـمـهـ .

كـمـاـ اـسـقـادـ الغـزـالـىـ مـنـ جـوـيـنـيـ فـيـ اـيـطـالـ فـكـرـةـ كـمـوـنـ الـخـرـكـةـ فـيـ الـأـجـسـامـ ثـمـ ظـهـورـهـاـ (٤)ـ ، إـلـىـ هـنـاـ قـدـ أـثـبـتـ الغـزـالـىـ حـدـوثـ الـأـعـرـاضـ مـتـأـثـرـاـ بـالـجـوـيـنـيـ كـمـاـ رـأـيـنـاـ ، فـكـلـ شـيـءـ مـاعـداـ اللـهـ مـخـلـوقـ حـادـثـ (٥)ـ .

(جـ)ـ الدـلـيـلـ الثـالـثـ :ـ اـسـتـحـالـةـ خـلـوـ الـجـوـاهـرـ عـنـ الـأـعـرـاضـ .

قـدـ اـتـقـقـ الـأـشـاعـرـةـ عـلـىـ اـسـتـحـالـةـ خـلـوـ الـجـوـاهـرـ عـنـ الـأـلـوـانـ أوـ الـأـكـوـانـ أوـ الـطـعـومـ وـغـيرـهـ مـنـ الـأـعـرـاضـ ، وـقـالـواـ :ـ لـابـدـ أـنـ يـكـونـ فـيـ كـلـ جـوـهـرـ لـوـنـ وـكـوـنـ وـطـعـمـ وـرـائـحةـ وـحـرـارـةـ وـبـرـودـةـ .ـ كـمـاـ اـتـقـقـ أـهـلـ الـحـقـ عـلـىـ أـنـ جـوـهـرـ لـاـ يـخـلـوـ عـنـ كـلـ جـنـسـ مـنـ الـأـعـرـاضـ ، وـعـنـ جـمـيعـ أـضـدـادـهـ ، وـإـنـ كـانـتـ لـهـ أـضـدـادـ ، وـإـنـ كـانـ لـهـ ضـدـ وـاحـدـ ، لـمـ يـخـلـ جـوـهـرـ عـنـ أـحـدـ الضـدـينـ ، فـإـنـ قـدرـ عـرـضـ لـاـ ضـدـ لـهـ ، لـمـ يـخـلـ جـوـهـرـ عـنـ قـبـولـ وـاحـدـ مـنـ جـنـسـهـ (٦)ـ .

(١)ـ جـوـيـنـيـ :ـ الإـرـشـادـ ، صـ ٢٠ـ ، وـأـيـضاـ سـلـيـمانـ دـنـيـاـ :ـ الـحـقـيـقـةـ فـيـ نـظـرـ الغـزـالـىـ ، صـ ١٦٠ـ .

(٢)ـ جـوـيـنـيـ :ـ الـشـامـلـ فـيـ أـصـوـلـ الدـيـنـ ، تـحـقـيقـ هـلـمـوتـ كـلـوـبـرـ ، صـ ٨٧ـ ، ٨٦ـ .

(٣)ـ الغـزـالـىـ :ـ اـجـيـاءـ عـلـومـ الدـيـنـ ، (جـ)ـ ١ـ ، صـ ١٠٦ـ .

(٤)ـ الغـزـالـىـ :ـ الـاقـتصـادـ فـيـ الـاعـقـادـ ، صـ ١٥ـ .

Richard Walzer : Greek into Arabic , bruno cassirer , oxford , 1962.P.192 . (٥)

(٦)ـ جـوـيـنـيـ :ـ الإـرـشـادـ ، صـ ٢٣ـ ، الـشـامـلـ فـيـ أـصـوـلـ الدـيـنـ ، تـحـقـيقـ هـلـمـوتـ كـلـوـبـرـ ، صـ ٩٨ـ ، وـأـيـضاـ اـبـنـ تـيمـيـةـ :ـ درـءـ تـعـارـضـ الـعـقـلـ وـالـنـقـلـ ، تـحـقـيقـ مـحـمـدـ رـشـادـ سـلـامـ ، (جـ)ـ ٢ـ ، (طـ)ـ ٢ـ ، دـارـ الـكتـورـ الـأـنـبـيـةـ ، الـرـيـاضـ ١٩٧٩ـ مـ ، صـ ١٨٨ـ ، ١٨٩ـ .

وإذا ثبتت الأعراض ، وثبتت حدوثها ، ثبت استحالة خلو الجوهر عن الأعراض ، فيرى الجوييني أن الجوهر لا يتصوره بغير العرض - أي الجوهر ما يقبل العرض - وهذه الصفة تعتبر من الصفات الذاتية للجوهر ^(١) . ولما كان الجوهر هو القابل للعرض ، فالقول بخلوه عن الأعراض محل ؛ لأنها تتوالى عليه بأضدادها.

فيعتقد الجوييني أنه حتى لو قدر وجود عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قوله ، مثلاً عرض البقاء فلا ضد له ^(٢) ، ومع ذلك لا يجوز خلو الجوهر عنه .

وبالرغم من أن الجوهر في قيامه بذاته يستغني عن محل يحل فيه ، والعرض في احتياجه من حيث ذاته يحتاج إلى محل يحل فيه ، إلا أنه لا يجوز أن يخلو الجوهر عن العرض ، لا لأنه يحتاج إلى في قيامه بذاته جواهراً ، لكن في وجوده لا يتصور أن يكون حالياً عن كون في مكان مخصوص ^(٣) .

والجواهر عند الجوييني لابد أن تشغل حيزاً؛ لأنها حجم ، ولذلك فهي لا تخلي عن كونها مجتمعة أو مفترقة ، وكذلك نعلم ببداهة العقول استحالة خلو الأجرام عن الاتصال بالتحرك والسكن واللبيث في المحال والزوال والانتقال ، وكل ذلك يوضح استحالة خلو الجوهر عن الأعراض ^(٤) ، يعني هذا أن الأعراض لا تتفك عن الجوهر ، وأن الجوهر لا تتفك عن الأعراض .

ويرد الجوييني على المخالفين من الدهرية ، وعلى بعض المنتقين إلى الإسلام المجوزين خلو الجوهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها وهمأبو الحسين الصالحي الذي ذهب إلى جواز خلو الجوهر عن جميع الأعراض ، وافتقرت مذاهب أهل البصرة وبغداد في ذلك ، فصار "البصريون" إلى منع خلو الجوهر عن الأكونان ، وتوجيز خلوها عما عداها من الأعراض ، وصار الكعباني ومنبعه وهو "البغداديون" إلى منع خلو الجوهر عن الألوان ، وتوجيز خلوها عما عداها من الأعراض ^(٥) .

ويرد على الدهرية أولاً ، ثم ينطعف على الإسلاميين فيرد عليهم ، أما الصالحي فيوجه إليه الأدلة المقادمة على الدهرية والإسلاميين معاً ، ويخصه بضرب من الإلزام ، فيقول له : "جوزت خلو الجوهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدوث الجوهر ؟ إذ لا سبيل إلى معرفة حدوثها ، إلا بالأعراض ... وكل مذهب يسد بباب الاستدلال على حدث الجوهر

(١) الجوييني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٦٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٩٨ ، وأيضاً تحقيق على سامي النشار ، ص ٤٠ .

(٣) الشهريستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص ١٦٦ .

(٤) الجوييني : لمع الأدلة ، ص ٧٩ ، وأيضاً عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ، ص ٢٥ .

(٥) الجوييني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٩٨ ، ٩٩ ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٢٠٥ ، الإرشاد ، ص ٢٣ ، ٢٤ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج) ٢ ، ص ١٨٩ ، ١٩٠ ، وأيضاً سليمان بنها :حقيقة في نظر الغزالى ، ص ١٦٢ .

فيه مردود^(١) ، فلا سبيل إلى ثبوت حدوث الجوادر سوى القول باستحالة خلوها عن الأعراض . إلى هنا قد بين الجويني أن الجوادر لا تخلو من اجتماع وافتراق ، وهما عرضان ، وفي هذا بطان قولهم بخلوها من الأعراض ، فإننا لا نستطيع - كما يقول الجويني - تصور جوادر دون عرض ، هذا يعني أن يكون العرض شرطاً في وجود الجوادر^(٢) .

ويتضح لنا تأثر الغزالى بالجويني حيث يقول فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) : « كما أن العرض ليس فى جهة نفسه ، بل بتبنته للجوادر ، فلا جرم هو أيضاً . أى الجوادر - مقدر بالتبنة ، فإننا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا فى عشرة جوادر ، ولا يتصور أن يكون فى عشرين ، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبنة لتقدير الجوادر »^(٣) .

ولا شك فى أن هذه الفكرة التى يقول بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجذناها عند أستاذة الجويني ، حيث يقول الغزالى : « الجوادر بالضرورة لا يخلو عن - الأعراض - الحركة والسكنون ... »^(٤) .

فلقد أراد كل من الجويني والغزالى إثبات استحالة خلو الجوادر عن الأعراض ، إذ لا يتصور جوادر دون عرض ، فإن ما يسميه الأشاعرة بالعرض ، هو العلة الحقيقة لبقاء الجوادر من حيث جوادر ، فالجوادر يبدو متخيلاً عندما تتحقق به صفة الوجود^(٥) .

مما سبق يمكننا أن نقول إن غرض كل من الجويني والغزالى وغيرهما من الأشاعرة من عرض هذه الدلالات ، هو التأكيد على ملزمه الأعراض لجوادر ، حيث إن إثبات وجودهما معاً سيدل به على حدوثهما ، وحدث العالم .

وهذه الملازمة بين وجود الجوادر والعرض مبنية على حكمين من أحكام العرض : (١) استحالة قيام العرض بنفسه ، (٢) استحالة قيام العرض بالعرض ، بل لا بد أن يقوم العرض بالجوادر ، وهذا سبق ذكره .

(د) الدليل الرابع: استحالة وجود حوادث لا أول لها .

وأخيراً يعرض الجويني للأصل الرابع من أصول إثبات حدوث العالم ، فيقرر أن من يعتقد أن هناك حوادث لا نهاية لها ، فلابد أنه يرى أن هناك انقضاء لكل دورة ، وهذا يعتبر نهاية لها ، فلا يوجد ابن حوادث لا نهاية لها ، بل إن للموجودات مفتاحاً وأولاً ينفي عنها اللانهائيّة .

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبغر ، ص ١٠٤ ، وأيضاً تحقيق على سامي النشار . ص ٢١٢ .

(٢) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٧١١ ، ٧١٢ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٢٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٥ .

(٥) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ص ٨٤ .

إذ ماله أول من الحوادث ، لا بد أن يكون له آخر ينتهي إليه ، لا يكون بعده شيء ، سوى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً^(١).

يقول الجويني مدللاً على فكرته : " والدليل على استحالة حوادث لا أول لها ، إن حقيقة الحادث ماله أول ، إذن حقيقة كل حادث أن يكون له أول ، ونتيجة هذه الأصول الأربعية التي عرضها الجويني أنه إذا ثبتت الأعراض ، وثبتت حدوثها ، وثبتت استحالة خلو الجوادر عنها ، بطل قول الدهري بأن الحوادث لا أول لها ، وترتب على ذلك أن الجوادر لا تسبق الأعراض الحادثة ، وما لا يبق الحادث فهو حادث على الاضطرار ، من غير حاجة إلى نظر وفکر "^(٢).

ويعتبر الجويني هذا الأصل من أهم الأصول الأربعية ؛ ذلك لأنه عن طريقه يزيل^(٣) عدم أزلية الحوادث الذي هو مذهب الدهريين القائلين بأن العالم لم ينزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تنتهي^(٤) إلى غير مفتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة^(٥).

يرد الجويني عليهم قائلًا : " موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث لا نهاية لآداتها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فإننا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها " ، ويقول : من أصل الملحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتهت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ؛ فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات ، إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيتها ، وهذا التدر كاف في غرضنا "^(٦).

كما يقول الجويني : " من ثبتت حوادث لا نهاية لها إلى غير أول ، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقديم ، ومن انتهى علمه إلى إثبات حوادث أزلية ، فقد أنسى عن مقتضى العقول ، فإن حكم الحوادث الابتداء عن عدم "^(٧).

وقد اتفق أهل الحق ... على أن العالم - وهو كل ما استند في وجوده إلى موجد - قابل للنقاء ، أي محل للعدم ، ليس له من ذاته مانع يمنعه من العدم^(٨).

(١) ابن الجوزي البغدادي : تلبيس وليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ١٩٢٨ م ، ص ٨٣.

(٢) الجويني : لمع الآلة ، ص ٨٠ ، الإرشاد ، ص ٢٧ ، وليضا الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوينر ، ص ١١٢ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٥) الجويني : العقيدة النظامية ، ص ١٤ .

(٦) محمد عبد : بين الفلسفه والكلاميين ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ هامش .

يرى الجويني أن وجود الخالق ينقدم على وجود الخلق ، وإن كان الخلق دليلاً على وجوده^(١) .
معنى هذا أن خالق الخلق - الله - قديم أزلية ، ولا يجوز أن يعود ؛ لأنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى
فاعل وهكذا إلى ما لا نهاية له^(٢) ، ولكن نثبت استحالة حدوث لا أول لها ، لابد من إثبات إرادة
قديمة أزلية^(٣) .

فلا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثاً ، بل يجب أن يكون قديماً ، والدليل على ذلك أنه
لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ؛ لأن غيره من العوادث إنما يحتاج إلى محدث ، وكذلك القول
في محدثه ، إن كان محدثاً في وجوب حاجته إلى محدث آخر إلى مالا نهاية له ولا غاية ، ولما
بطل ذلك صح كونه قديماً أزلياً ، وهذا هو الدليل على إبطال زعم الدهريين على أن العوادث لا
أول لها^(٤) .

وهناك قاعدة مشهورة عند الأشاعرة تقرر بأن الأجسام لا تخلي عن الحوادث ، وكل ما لا
يخلي عن الحوادث فهو حادث ، ولا تخلي الأجسام عن الحركة أو السكون أو الاجتماع أو
الافتراق ... وهي حوادث بالحس والعقل ؛ لأن الضدين لا يجتمعان فثبتت التعلق والحدث
لتغيرها وتبدلها^(٥) .

كما أن الدليل على حدوث الأجسام عندهم ، أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق
المحدث محدث^(٦) .

(١) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٨٩.

(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عماره .

(٣) ١، (ط) ٢، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ م ، ص ٢١٤، ٢١١، ص ٢١١؛ وأيضاً أبو مظفر الإسفرايني : التصوير في
الدين ، القاهرة ١٩٤٠ م ، ص ٩٢ .

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، ص ١٠٩ .

(٥) البقلاني : التمهيد ، ص ٤٦ ، الإنصاف ، ص ٢٩ ، الجويني : العقيدة النظامية ، ص ١٣ ، الحسن ابن سنتويه :
التنكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق سامي نصر لطف ، فيصل بدير عون ، تصدير أ Ibrahim مذكر ،
دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ م ، ص ١٠٦ ، وأيضاً فوقيه حسين محمود : أصول الدين لعبد القاهر
البغدادي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٦) ، العدد (٣) ، وزارة الثقافة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ،
القاهرة ١٩٦٨ م ، ص ٢٩٩ .

(٦) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٦ ، وأيضاً

- Wolfson : The philosophy of The Kalam , p.397 .

(٧) البقلاني : التمهيد ، ص ٤ ، الإنصاف ، ص ١٦ ، الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ،
ص ٦٧، ١١٣ ، فوقيه حسين محمود : أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ، ص ٢٩٨ ، ابن تيمية : الرسالة البعلبكية ،
ص ٤١٥ ، وأيضاً الشهريستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ١٣ .

وبهذا فالاجسام حادثة ؛ لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة ، فإذا كانت عناصر العالم - التي هي جواهر وأعراض وأحاسيم - حادثة ، كان العالم حادثاً ، لأنه يتكون منها .
 وبإثباتهم لحدوث الأجسام يمكنهم نقد من قال بقدم الأجسام والعالم ، حيث إن القول بقدم العالم ، كما هو في معتقد الأشاعرة ، لا يمكن معه إثبات وجود الخالق ، ولذا ربط الأشاعرة بين وجود الجوهر وحدوده ، وبين إثبات الخالق ، ورأوا أن من قال بالعدم نفي الجوهر لتقابل الاعقابين .
 وبعد أن يثبت الأشاعرة حدوث الأجسام يستخدمون رأيهما في تناهى الأجسام لإثبات حدوث العالم ، وذلك عن طريق إثبات استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية ، ودليلهم على هذا أن اللحظة الحاضرة ، أو الآن قد انقضى قبلها زمان ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، ومثال على ذلك : قول القائل لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه^(١) .

فمن الحال قول : لا أعطي فلاً في اليوم الغلاني درهماً حتى أعطيه درهماً قبله ممكناً لا إلى أول .
وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول ، كذلك لا يجوز وجود ما لا يتناهى ؛ لأن كل ما يدخل في الوجود لابد من كونه متناهياً منحصراً (٢) ، إذ إن الأشياء المتعاقبة الحادثة من الحال أن تكون لامتناهية ، ومن ثم فإن العالم الموجود الآن يستحيل أن يكون قديماً ، فالعالم مخلوق ، وكل مخلوق متناه ، فالعالم يكون متناهياً لا محالة .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالى فى كتابه (أحياء علوم الدين) نجده يستدل على استحالة حوادث لا أول لها ، انطلاقاً من أنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها ، فإن أعداد تلك الدورات لا تخلو أن تكون أمّا شفعاً ، أو وترًا ، أمّا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر جميّعاً ، والقولان الآخران واضح بطلانهما - فإن ذلك جمع بين النفي والإثبات ، إذ في إثبات أحدهما نفي الآخر ، وفي نفي أحدهما إثبات الآخر - كما أنه لا يمكن أن يكون عدد تلك الدورات شفعاً ؛ لأن الشفع يصير وترًا ، بزيادة واحد، ومحال أن يكون وترًا ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، إذ كيف يعزز كل من الاحتمالين زبادة واحد مع أنه لا نهاية لأعداده ، إذ القول بلا تناهى ، دورات الفلك قول محال^(٣)

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبير ، ص ١٠٩ - ١١١ ، وتحقيق على سامي النشار ، ص ٢١٧ - ٢٢٠ ، ويشير عبد الرحمن بدوي إلى أن الجويني له فضل السبق في صياغة هذا الدليل . د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (ج) ١ ، (ط) ٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م ، ص ٧١٤ - ٧١٦ .

(٢) ابن متوبيه : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٩٧ .

(٣) الغزالي : احياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٦ ، وأنصتاً تهافت الفلسفه لكتابه .

ومن هذا يورد الغزالى ثلاثة محالات على عدم تناهى حركات الأفلاك ترتبط كلها بفكرة الانقضاء والانتهاء - كما رأيناها عند أستاذة الجوينى - "المحل الأول": إن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه والنتيжи، ومن الم الحال أن يتناهى ما لا يتناهى .

"المحل الثاني": إن دورات الفلك إن لم تكن متجاهلة، فهي إنما شفع وباقاً وتر، وإنما لا شفع ولا وتر، وإنما شفع ووتر معاً وكلها محل - كما سبق القول - فالمقصود إليه محل .

"الحال الثالث": يلزم عليه أن يكون عددين كل واحد منها لا يتناهى، ثم إن أحدهما أقل من الآخر، وما لا يتناهى ليس أقل مما لا يتناهى؛ لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء، وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء؟ ذلك أن دورات زحل أقل من دورات الشمس، ولكن عدد دورات كليهما لا نهاية له، وبعضه أقل من بعض، فلذلك من الحالتين^(١).

من هنا قد استفاد الغزالى - فى محالاته هذه - من الأدلة التى ساقها الجوينى على إثبات حدوث العالم وناتها ، فكانت لفكرة التناهى أهميتها فى إثبات حدوث العالم عند كل من الجوينى والغزالى ؛ وذلك لأنه إذا لم ينته العالم لكان أبداً مشاركاً لإحدى صفات القديم ، وهى اللاتناهى ، فكان التناهى يؤدى إلى حدوث العالم .

وبذلك فالعلم له بداية ونهاية ، وأنه ليس أزلياً ولا أبداً ، خلق من عدم (٤) كفهذا الأصل هو حجر الأساس فى حجج كل من الجوينى والغزالى وجميع من جاء بعدهما من كبار الأشاعرة مثل الرازي وأخرين (٥) .

وعلى كل حال فإن حدوث العالم وتباينه ثابت عند الأشاعرة ، ليس كما ذكرنا بالدليل العقلي فقط ، بل أيضًا بالدليل الشرعي ، أي بحكم القرآن والنظر الديني ، يظهر ذلك من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٤) . فالأول عندهم يعني الأولية بالزمان ، بحيث لا يوجد معه شيء في الأزل ، والآخر عندهم يعني الآخرية في الزمان ، بحيث لا يوجد معه شيء في الأبد .

وإذا كان الأشاعرة قد استخدمو الجوهر ، وما تبعه من استدلالات عقلية لإثبات الحدوث ، على الرغم من تسليمهم بأن الحدوث مذكور بالحكم الشرعي . كما ذكرنا . فيرجع ذلك إلى محاولة ردهم على من لا يؤمن بالخلق من الفرق غير الإسلامية .

(١) للغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٧ ، ١٨ ، وأيضاً تهافت الفلسفة ، ص ٨٥ .

R. walzer : Greek into Arabic , p.192 .

(۲)

(٣) حسام الدين اللوسي : فلسفة الكندي وأراء التدالمي والمحذفين فيه)جامعة بغداد ، بغداد ١٩٨٤ م ، ص ١٢٢ .

٤) سورة الحديد : آية (٣)

وبهذه الطريقة ، أى طريقة الأدلة الأربعية القائمة على إثبات حدوث الجوهر . - بمعنى أن الجوهر الذى يرتبط باعرض الحادث ارتباطاً لازماً ، لا يسمح لنا بتصور وجوده سابقاً على العرض ، فهو أيضاً حادث ؛ لأن مالم يسبق الحوادث ، وجب كونه محظياً . والعرض وتأشيرهما ، استطاع الجويلى ، ومن بعده الغزالى ، إثبات حدوث العالم ، ونقد من قال بقدمه .

وهذا ما سنوضحه الآن ، على أن كل المحاولات التى قام بها المتكلمون لنقد القائلين يقدم الأجسام ، وبالتالي قدم العالم لا تساوى فى دقتها وعمقها نقد الغزالى لهذه المسألة فى كتابه (تهاافت الفلسفة) ، فهى المعاللة الأولى التى كفر الفلسفة فيها ، وقد استفاد من نقد السابقين عليه وخاصة الجويلى .

٢- موقف الغزالى من القائلين بقدم العالم .

كانت شهرة الغزالى العلمية والدينية معروفة على أوسع نطاق فيما يتعلق بهذا الموضوع ، فنجد له قد ألف كتاب (مقاصد الفلسفة) ، رصد فيه آراء وأقوال الفلسفة فى كثير من المشكلات الفلسفية والدينية ، من أهمها مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبسط فى هذا الكتاب ما يقصده الفلسفة من وراء أقوالهم ، وذلك لكي يكون هذا الكتاب تميداً لتأليف كتابه (تهاافت الفلسفة) الذى نقد فيه أقوال الفلسفة ، وأظهر مدى تهاافتها وما فيها من تناقضات . كما كفر هم فى ثلاثة مسائل كان أولها وأهمها قولهم بقدم العالم .

بحصر الغزالى أدلة المتشائين على قدم العالم فى أربعة أدلة ، ويرد على كل دليل على حدة :-

(أ) استحالة صدور حادث من قيم مطلقاً ، وهذا الدليل قائم على فكرة المرجح المشهورة وهو أن العالم لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال فى حدوث المرجح القائم (١) .

(ب) زعمهم بأن العالم متاخر عن الله ، والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان ، كتقدمنا واحد على الإثنين ، والعلة على المعلول ، وحركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، فإنها متساوية في الزمان ، ولذلك وجوب قدم الزمان ووجب معه قدم الحركة والمتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته ، أى العالم (٢) .

(ج) تمسكهم بأن وجود العالم ممكن قبل وجوده ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم ينزل ثابتاً ، ولم ينزل العالم مكاناً وجوده ، ويؤدى إنكار هذا الإمكان الدائم إلى إنكار قدرة الله على إيجاد العالم (٣) .

(١) الغزالى : تهاافت الفلسفة ، ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر السبق ، ص ٩٦ .

(٣) نفس المصدر السبق ، ص ٤٠ .

(د) إن كل حادث تسبقه المادة التي فيه ، إذ لا يستغني الحادث عن المادة ، فلَا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على الماد (١) .
وبيان ذلك - على حد قول الغزالى - هو أن إمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها .

وهذا الذى بيشه وفسره الغزالى هو نفسه شرح "نصر الدين الطوسى" لعبارة ابن سينا بأن كل حادث ، فقد كان قبل وجوده ممكناً الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلاً ... فالحادث يقمه قوة ، وموضع . هذه القوة أو الموضوع هو المادة عند "الطوسى" (٢) ، وهذا يؤكّد أمانة الغزالى فى عرضه للفلسفة المنشائية .

(أ) اعتراض الغزالى على الدليل الأول .

يقول الفلاسفة : "يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، فلا يصدر عن القديم إلا القديم ؛ لأنّ إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنّما لم يصدر لأنّه لم يكن للوجود مرجع - أي لم يكن للوجود سبب يرجح الوجود على عدم الوجود - بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك - أي إذا خرج الوجود بعد أن لم يكن - بما أنّ يتجدد المرجع ، أو لم يتتجدد ، فإنّ لم يتتجدد المرجع ، بقي العالم عن الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ، وإنّ تتجدد المرجع فمن الحديث ذلك الترجيح ؟ ! ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجع قائم .

وبالجملة فالأحوال القديم إذا كانت مشابهة - أي إذا كان الله قبل الخلق وبعد الخلق هو نفسه لم يطرأ عليه أي تغيير - فإنّما لا يوجد عنه شيءٌ قط ، وإنّما أن يوجد عنه هذا الشيء على الدوام ، فاما أن يتميّز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال " (٣) .

وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يكون ذلك لعجز البارى عن الإحداث أو لاستحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم - أي الله - من العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال أيضاً لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن أن يحال على فقد الله ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة لو وقت لو حدوث إرادته لم تكن ؛ لأنّ هذا كله محال ، إذ أنه يؤدي إلى القول بتغيير القديم وانقلابه من حال إلى حال ، ويكون محلاً للحوادث ، وهو محال . وإذا صح هذا الزم

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتبيّنات ، شرح نصر الدين الطوسى ، تحقيق سليمان دنيا ، (ج) ٣ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨ م ، ص ٥٠٧ ، ٥١٣ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٧٦ .

أن البارى لا يتغير ، وأن العالم لم يحدث ، وبالتالي أنه - العالم - قد يم لا محالة^(١) لا يوافق الغزالى للاستفادة على أصل دليلهم ، بل يخالفهم أشد المخالفة ، إذ إنه يرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارى تعالى ، أو أن يكون البارى محلًا للحوادث ، وهو يعترض على أصل دليلهم من وجهين : -

١- اعتراضه الأول على دليل الفلاسفة .

يرى الغزالى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلًا ، ولا يفترض تجدد مرجع ، كما أنه لا يفترض فى البارى قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ولا وجدان الله بعد فقدان ، ولا حدوث إرادة لم تكن من قبل ، إذ ما الذى يمكن أن يكون العالم قد حدث بارادة قيمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ؟ وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وإن الوجود قبله لم يكن مرادًا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى الوقت الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث العالم لذلك ، فإن سأله سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتًا دون وقت ؟ إجابة الغزالى ، بأن العالم وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وصف ، وفي المكان الذى وجد ، بالإرادة ، والإرادة صفة - كالعلم - من شأنها تمييز الشيء عن مثله^(٢) ، وفي هذا الاعتراض يظهر أثر إمام الحرمين واضحًا فى قوله بحرية الإرادة الإلهية التى تخلق العالم فى أى وقت تشاء ، وفي أى مكان تشاء ، وعلى الوجه الذى تشاء .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور أن تميز الإرادة شيئاً عن مثله إلا بسبب من الأسباب إما خفي وإما جلى .

أجاب الغزالى : هل عرفتم ذلك ضرورة أم نظرًا بالدليل ؟ ولا يمكن دعوى واحد منها ، وتمثيلكم باراتنا مقاييس فلسدة تصاهي المقاييس بالعلم . فكما أن علم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة في الإرادة أيضًا .

فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون النطق^(٣) على أنه في حقنا لا نسلم أن إرادتنا لا تختصن مثل عن مثله . فقد يكون هناك أمران متساويان بالنسبة لنا ، ثم نفعل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة ، فإننا نفترض ثمرتين متساويتين بين يدي المتسوق إليهما ، العاجز عن تناولهما جميًعا ، فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فابن لابد لكل ناظر - في العلم المحسوس المشهود أو من العلم الإلهي الغائب المحظوظ عنا شاهدًا كان أو غائبًا . في تحقيق الفعل الاختياري من ثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله^(٤) .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٧٦-٧٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨٠ ، ٨٨ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٩٠-٨٨ .

لقد حاول الغزالى أن يبين أن الفلسفه لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن أن يوجد على نفاثتها ، فلم يختص بعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالى على أصحابهم تخصيصاً فى موضعين لا يمكن أن يفتر فيها اختلاف : أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والأخر تعين موضع القطب فى الحركة على المنقطة .

أما القطب فيه أنه السماء كرهة متحركة على قطبين كائناً ثابتاً ، هما القطب الشمالي والقطب الجنوبي ، وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندم الا ويتصور أن يكونا هما القطبين ، فلم تعين نقطتنا الشمالي والجنوب للقطبية والثبات ؟ وما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟

وابما اختلف جهه الحركة فإن حركة الأفلاك لها جهة معينة دون غيرها ، بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات مما سبب تعينها مع تساوى الجهات ، وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هو عليه ؟ ولم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟ !^(١) .

إذن فلابد للجائز - العالم - من مرجع ومخصص فثبت بهذا انتشار جميع الأجسام فى أحيازها وصفاتها إلى مخصص ومرجع ، ثم ذلك المرجع إن كان جسماً افتقر هو أيضاً في حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة إلى مخصص ومرجع ثم ذلك المرجع إلى مخصص ومرجع وذلك يفضي التسلسل وهو محال ، فثبت لافتقار جميع الأجسام في جميع صفاتها إلى موجود ليس بجسم ولا جسماني أى الله^(٢) .

ولا شك في أن فكرة المخصص أو المرجع التي يقول بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة لفكرة المرجع التي وجدناها عند الجويني . إذ يقول الجويني : " نحن لم نستقر الحال في الشاهد ، ولا نحكم على الغائب بحكم الشاهد ، لكننا نقول قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث إمكانه إلى مرجع لأحد طرق الإمكان ، والمرجع إما أن يرجع بذاته ولذاته أو بذاته على صفة أو بصفة وراء الذات ، واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات من حيث هو ذات ، لأن الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل فإن نسبة الذات إلى هذا المثل كنسبته إلى المثل الثاني ، فيجب أن يكون بصفة وراء الذات أو بذات على صفة ، وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التي ينتهي بها للتخصيص برأدة ثم الإرادة تخصص ولا توقع ، فالصفة التي ينتهي بها الإيقاع والإيجاد هي

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٩٠ - ٩٢ .

(٢) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الثالثة ، ص ٨٦ ، وأيضاً المسائل الخمسون ، ضمن مجموعة الرسائل ، المسألة الثانية ، ص ٣٤٠ ، ٣٤١ .

القدرة والفعل إذا اشتمل على إتقان وإحكام وجوب بالضرورة كون الصانع عالماً والإرادة أيضاً لا تتعلق بشيء إلا بعد أن يكون «المريد عالماً»^(١). فإنه عالم بجميع الكلمات والجزئيات ، وهذا يؤدي إلى القول بأن علمه - علم الله - القديم متعلق بوجود العالم في وقت ما ، وعدم وجوده في وقت آخر . والإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على وفق العلم ، وللهذا السبب تعلقت إرادة الله بإحداث العالم في الوقت الذي علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق بإحداثه في سائر الأوقات^(٢) .

ولا يجوز القول بأن ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لأجلها خصص الله تعالى إحداث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات ، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً سقطت هذه المطالبة^(٣) .

أى أن المؤثر التام وإن كان حاصلاً في الأزل ، إلا أنه لا يجب وجود العالم عنه تحصيلاً لتلك المصلحة أو الحكمة الخفية ، بإحداث العالم في الأزل محل ؛ لأن الإحداث عبارة عن جعله موجوداً بعد أن كان معدوماً ، وذلك يستدعي سبق العدم ، والأزل عبارة عن نفي المسوبية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالاً ، فالعلم قبل ذلك الوقت لم يكن ممكناً ، بل كان ممتنعاً ثم انقلب ممكناً في ذلك الوقت^(٤) . وكما تشهد بديهيّة العقل بأن لكل حادث محدث فإن من رأى بناء رفيعاً حادثاً جزءاً له بانياً ، وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية ، واستندوا عليها بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكناً ، وكل ممكناً يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر أى الله^(٥) .

وقد ذهب الغزالى إلى استخدام فكرة الإمكان بالإضافة لإثبات الحدوث ، فبعد أن يثبت حدوث العالم بالرجوع للداعوى الأربع ، يقول : " إن الحادث هو ما كان معدوماً ثم صار موجوداً ، إذَا فوجوده قبل أن وجد إما ممكن أو محال ، وباطل أن يكون محالاً ؛ لأن المحال لا يوجد فقط ، إذَا فهو ممكن ، أى يجوز أن يوجد أو لا يوجد ، فإذا وجد فهو لم يوجد ؛ لأنه واجب لذاته ، إذَا فقد افتقر في وجوده إلى مرجع حتى

(١) الشيرستاني : نهاية الإقام في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ١٧٥ .

(٢) الرازى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، وأيضاً خواجه زادة : تهافت الفلانسة ، (ط) ١ ، المطبعة الإعلامية بمصر ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ص ١٢ ، ١١ .

(٣) الرازى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٤٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٤٣ ، الغزالى : معيار العلم في فن المنطق ، قدمه على أبو ملحم ، (ط) ١ ، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ١٩٩٣ م ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، عبد الحلو : معجم المصطلحات الفاسنية ، (ط) ١ ، المركز التربوي للبحوث والإيماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٩٤ م ، ص ٣٦ ، مادة الخلق ، وأيضاً عبد الأمير الأعمش : المصطلح الفلسفى عند العرب ، (ط) ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩ م ، ص ٢٨٩ .

(٥) الإيجي : الموقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجانى مع حثيثين لعبد الحكيم سلوكوتى وحسن شاه للفارى ، (ج) ٨ ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٠٧ م ، ص ٣ ، وأيضاً ابن متوى : للتكره فى حكم الجوهر والأعراض ، ص ٩٣ .

يتبطل العدم بالوجود ، فمئن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود الممكن ، وهذا المرجح هو الله تعالى ”^(١) . ولا يخرج رأى الغزالى فى هذا المجال عن رأى أستاذة الجوينى الذى أثبت افتقار العالم - لأنه جائز - إلى فاعل أو صانع له بعد الخلق من حيث إن التغير والتبدل فى العالم الخارجى لا يتم من تقاء نفسه ، بل لابد له من صانع أو مؤثر . صانع العالم هذا ، مرید مختار ، كان يعلم بوجود العالم منذ الأزل ، فعلمه أزلی ، مثله فى ذلك كمثل غيره من الصفات ، فلو لم يكن الصانع القديم مریداً مختاراً ، لما استطاع أن يؤثر وجود العالم فى هذا الوقت الذى حده له دون وقت آخر ؛ لأن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقضى شيئاً دون مماثلة ^(٢) .

اللذين فى هذا القول رد مقنع على فكرة المرجح عند ابن سينا - من الفلاسفة المشائين - الذى يتباهى بها على المتكلمين ، متسائلاً : لم رجح الله خلق العالم فى وقت دون وقت آخر ؟ فلا يجوز تأخر العالم عن الله بالزمان حتى لا يكون هناك مرجع للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه ، وحتى لا يحدث تغير في الإرادة الإلهية .

فرق كبير بين إمام الحرمين الذى جعل الصانع مریداً مختاراً ، يخلق العالم فى مكان معين ، وزمآن معين ، خلق العالم حسب مشيئته ، فى الوقت الذى أراده ، وعلى الوجه الذى ارتضاه ، وأنه يعلم أولاً أن العالم سيوجد ، فليس هناك أدنى علاقة افتقار من العالم الله قبل الخلق الذى يرعاه بعد أن يخلقه ويحفظ موجوداته فيجري عليها ما يجري من تبدلات وتغيرات . أما ابن سينا فقد جعل مبدع العالم محبراً على الإيجاد لا فى زمان ، ولكن بمجرد تعقل الله لذاته يصدر عنه العقل الأول الذى تبدأ منه الكثرة ، فلا حرية ولا اختيار فى وقت دون وقت ، ولا مكان دون مكان ، فى نظرية الفيض المشائية الإسلامية . يتضح من هذا أن الله عند الأشاعرة هو الحرية المطلقة ، والإرادة الكاملة ، فهم يرجعون كل شيء إلى مشيئة الله ، حيث يخصص وقتاً يوجد فيه الموجود - العالم . بآرائه ومشيئته ^(٣) ، فالعالم ككل نشأ ليس بفعل أى ضرورة منطقية أو أزلية ولكنه نشا بباردة الله تعانى ^(٤) .

كما حاول ”خواجة زاده“ أن يدحض قول الفلسفه القائلين بقدم العالم ، فيذهب إلى أن تعلق الإرادة أمر عدمي لا يحتاج إلى مؤثر يخصص بوقت حدوثه هو قول ضعيف ؛ لأن العقل يحكم بيديهه بأن كل حادث سواء أكان وجودياً أو عدمياً يحتاج إلى أمر يخصص بوقت حدوثه ^(٥) .

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٤ ، وأيضاً احياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٦٠ .

(٢) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص ١٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٤ ، لمع الأدلة ، ص ٨١ - ٧٦ ، وأيضاً الغزالى : المصنون الكبير ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩ هـ ، ص ٢١ .

(٤) R.Audi: The Cambridge Dictionary of philosophy , P.19 (Al-Ghazali) .

(٥) خواجة زاده : تهافت الفلسفه ، ص ١١ ، ١٢ .

إلى هنا وجدنا أن فكرة المخصوص أو المرجح لم تظهر يشكلها الواضح كفكرة مستقلة إلا عند الجويني ، ثم الغزالى وفذر الدين الرازى من بعد ، فيؤلاء جميعاً يصفون الله بأنه مخصوص^(١) . فاكى يوجد الحادث لابد وأن يفتقر إلى مردج يرجح وجوده على عدم وجوده ، ومادام المرجح غير موجود استمر العدم ، وإذا وجد المرجح وجد الحادث .

ثم يستمر الغزالى فى نقاده لل فلاسفة ، حيث يتفرع عن دليل الفلسفه الأول اعتراض فحواء أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المريد بجميع شرائطه ، وكان قديماً وإرادته قديمة ، وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قديماً مثله ، والتتأخر مستحيل باستحالة وجود حادث لا محدث له .

وتحقيقه أن يقال : إن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب ومحبب ، يستحيل وجود موجب قديم قد تم بشرائط إيجابية وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر بيته ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام ضرورته ضروري كوتاخره محال ، باستحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب^(٢) .

قبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك؟! وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق فى شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد لو بقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحاله^(٣) .

يرد الغزالى على ذلك بأن يمحض الفكرة الأساسية فى هذا الاعتراض وهى القول باستحالة إرادة قيمة متعلقة بإحداث شيء ، فيسأل الفلسفه : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال ، فابين برهانكم عليه؟ وكيف لم تظهوه؟ وإن ادعتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشار لكم فى معرفته مخالفوكم؟ والفرقه المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمه ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد؟ ، فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شك فيه إنسان ، فلابد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس من جميع ما نذكرتموه

(١) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (ج) ٢ ، (ط) ٢ ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ١٩٦٥ م . ص ٥٣١ . وأيضاً ماحد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٩٣ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٨١ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٨٢ .

إلا الاستبعاد والتعميل بعزمانا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تتصاهمي الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان ^(١) .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل ، أجاب الغزالى : بأن قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لأحداثها ، وهذا باطل ^(٢) - كما سبق ذكرنا - ضرورة ؛ وذلك لأن حركات الأفلak متاهية ، فحركات الأفلak مبادئ للحوادث ، والعالم حادث عند الغزالى - وحوثه نتيجة لخلق الله تعالى الذى خلقه بارادة قديمة ، اقتصت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وعلى الهيئة التى وجد عليها ، وفي المكان الذى وجد فيه - فيدور دليل الغزالى على أن الأفلak متفاوتة السرعة ، فعدد دوراتها لابد أن يكون متفاوتاً ومتناسباً مع سرعتها .

والقول بقدم العالم معناه إثبات دورات للأفلak لا نهاية لها ، بينما أنه يجب أن تكون نسبة عدد دورات بعضها للبعض الآخر ، نسبة السادس والربع والنصف ، إذن فقد دخلت القلة والكثرة فيما لا يتناهى ، وهو تناقض ^(٣) .

من هذا يبين الغزالى أن الضرورة العقلية تقضى باستحالة قدم العالم بالزمان ؛ وذلك لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لعددها ، ولا حصر لأحداثها ، مع أن لها سدسًا وربعًا ونصافا ، وبالتالي فهذه الدورات متاهية وحادثة .

٢- اعتراضه الثانى على دليل الفلسفه .

إن الغزالى قد ألزم الفلسفه القول بصدر الحادث عن القديم ، وهو يقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإذا استندت حوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك مكتئا لاستغنىتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود هو مستند المكنتات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن من تجويز صدور حادث من قديم ^(٤) .

فإن قيل : إن الحركة الدورية الدائمة التى هي مستند الحوادث كأى سببها النهائى الأخير

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) يبينس : مذهب النرة عند المسلمين ، ص ١٦ .

(٤) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٩٣ ، وأيضاً يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام و الفلسفه الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ م ، ص ١٧٢ .

كلها قديمة أبدية . أما ما يندرج عنها من كيفيات وصور سواء في عالم ما فوق فلك القمر ، أو في ضمن فلك القمر ، فهي حادثة ، ولبيت العبرة في هذه الحوادث ؛ لأن المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا ، وكلها تنتهي بمبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، إذن لا يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة^(١) .

أجاب الغزالى : إن هذا التطويل لا يغنى ، فالحركة الدورية التي هي المستند ، إنما أن تكون حادثة أو قيمة ، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، فإن تسلسل الأمر ، واستدانت الحادث إلى الحادث إلى غير نهاية ، فهو محال . كما ذكرنا . فلا بد للحوادث إذن أن تنتهي إلى محدث قديم ، هو واجب الوجود ، ومستند المكانت جميعا^(٢) .

ومن هذا كله يتبين لنا مدى تأثر الغزالى بأستاذه الجوينى فى إثبات استحالة حوادث لا أول لها ، فكل حادث لابد له من محدث أحده ، وحقيقة كل حادث عند كل من الجوينى والغزالى أن يكون له أول ، إذ ما له أول من الحوادث ، لابد أن يكون له آخر ينتهي إليه ، إذن لابد من صدور حادث من قديم لاستحالة التسلسل فى الحوادث إلى ما لا نهاية له .

(ب) اعتراض الغزالى على الدليل الثاني .

يقول الفلاسفة : " إذا كان الله خالقاً لهذا العالم ، فبما أن يتقى عليه بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، وكتقدم العلة على المعلوم ، وبما أن يتقى عليه لا بالذات بل الزمان ، فإذا كان "الأول" لزماً أن يكوننا حاثنين معًا أو قيمين معًا ، واستحال أن يكون أحدهما قيماً والأخر حادثاً . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة لظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، فالقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان في الزمان ، أي حاصلتان معًا في وقت واحد . وبلا سبيل إلى القول بحدوث العلة الخالقة ، أي كونها حادثة غير قيمة ، فقد وجوب القول بقدم معلولها وهو العالم .

وبذا كان "الثاني" : لزم أن يكون البارى وحده قيماً والعالم حادثاً ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم^{فيكون العالم موجوداً} قبل أن يوجد ، وهذا خلف ، وبعبارة أخرى : إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معوداً ، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر ، والزمان قبله مسبوق بزمان آخر أيضاً ، وهكذا إلى غير نهاية ، إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متافق[،]

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، وأيضاً ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، تحقيق أحمد حجازى السقا(ط٢) ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩٠ م ، ص ٢١ ، ٢٢ .

والأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، فالزمان إذن عندهم قديم بيد أن التسليم بقدم الزمان يؤدى إلى التسليم بقدم الحركة ؛ لأن الزمان هو قدر الحركة ، ومتى كان الزمان قديم ، وجب أن تكون الحركة قديمة ^(١) .

فالزمان هو مدة تدتها الحركة ^(٢) ، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته ، وإذا كان هذا المتحرك هو العالم ، فقد ثبت قدم العالم ^(٣) ، ومن هذا قد يبرهن الفلسفة على قدم العالم وقدم الزمان معه ^(٤) .

ويرد الغزالى على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً فى حق الله ، سواء أكان هذا الحادث العالم أو الزمان أو الحركة ، والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق ليس قبله زمان أصلأً .

فلا توجد مادة ولا زمان ولا حركة قبل أن يخلق الله العالم ^(٥) ، وأن كل ما في العالم ، فهو حادث بالزمان ، فلا شيء منه بقديم ^(٦) .

خلق الزمان قد كان جزءاً من عملية خلق العالم كمعنى هذا أن الله قد خلق الزمان ^(٧) ، لذلك فالزمان جزء من العالم وبدأ معه .

يقول الغزالى : " معنى تقدم الله على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ، وبهذا يكون معنى تقدم البارى على العالم انفراده بالوجود دونه ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث مع الله في القدم ، وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زماناً انقضى بين وجود البارى وعدم العالم من جهة ، وبين وجود البارى وجود العالم معاً من جهة أخرى ، فلا يخلو ذلك أن يكون من الأغاليط ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير " قبل " له ،

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٩٦ .

(٢) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (ج ١) ، دار الفكر العربي ، مطبعة الإعتماد بمصر ، القاهرة ١٩٥٠ م ، ص ١٦٧ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٩٦ .

(٤) جيرار جهامي : مفهوم السبيبة بين المتكلمين والفلسفه ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥ م ، ص ٥ ، وأيضاً ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إيليس ، ص ٤٥ .

(٥) R.walzer : Greek into Arabic , P. 192 .

(٦) محمد عبده : بين الفلسفه والكلاميين ، (ج) ١ ، ص ٣٦ .

(٧) ولتر ستيس : الزمان والأزل ، مقال في فلسفة الدين ، ترجمة ذكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى . المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، ونشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ، بيروت . نيويورك ١٩٦٢ م ، ص ١٦٨ .

وذلك " القبل " الذى لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شىء محقق موجود ، وهو الزمان^(١) .
ويعتمد الغزالى فى نفيه وجود الزمان " قبل " وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان ؛ لإثبات
تناهى الزمان ، وعدم وجود " قبل " له ، فشأن الوهم فى هذا كشأنه فى تصور تناهى الأجسام فهو يعجز
عن أن يقدر تناهى الأجسام فيما يلى الرأس مثلاً إلا على سطح له " فوق " ، فيتصور أن وراء حدود
العالم مكاناً آخر يجده ، إما ملأه وإما خلاء . وإذا قيل : ليس " فوق " سطح العالم " فوق " ، نفر الوهم
عن قبيله ، كما إذا قيل : ليس " قبل " وجود العالم " قبل " هو وجود محقق ؟ نفر الوهم أيضاً عن
قوله . وإذا قيل : ليس بعد العالم بعد نفر الوهم أيضاً ، فالبعد المكانى تابع للجسم ؛ لأنه امتداد أقطار
الجسم ، فإذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذى يتبعه متناهياً أيضاً . وكما أن البعد المكانى تابع للجسم ،
فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل
على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفه
يمعن من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن ظل الوهم (أى الزمان النفى) متشبثاً بخياله وتقديره لا
يرعوى عنه ، فلا عبرة بأغالط الوهم .

ولا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى " قبل " وبعد " وبين
البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى " فوق " و " تحت " . فإن جاز إثبات " فوق "
لا فوق " فوقه " جاز إثبات " قبل " ليس قبله " قبل " محققاً^(٢) .
فقد تناول الغزالى مسألة الزمان والمكان فلم يجعل بينهما فرقاً كما جعل الفلسفه ، إذ يذهبون
إلى أن المكان محدود ، على حين يقولون إن الزمان لا ابتداء له ولا انتهاء له .

وفى ذلك أبطل الغزالى هذه النظرية ، وأنظهر تناقض الفلسفه ، فقد جعل الغزالى مسألة عدم تناهى
الزمان مماثلة لمسألة عدم تناهى المكان ، فإذا كانا لا تستطيع أن تتصور للزمان بداية ونهاية ، فكل ذلك لا يقدر
أن تتصور للمكان بداية أو نهاية ، فالذى يقول بعدم تناهى الزمان يلزمـه أن يقول بعدم تناهى المكان ، ولو
قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر ، وإن للزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من المسألة ؛

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٩٦، ٩٧ ، الشهريانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص ٥ ، خواجه زادة :
تهافت الفلسفه ، ص ١٢ ، ١٨ ، على أبو ملحـم : الفلسفـة العربية(ط) ١ ، مؤسـسة عـز الدين للطبـاعة والنشر ،
بيروـت ، لبنان ١٩٩٤ م ، ص ١٦٢ ، دـى بور : تاريخ الفلسفـة فى الإسلام ، ص ٣٣٧ ، باسمـة كـيـال : أصل الإنسان
وسر الوجود ، (ط) ٤ ، دار ومكتـبة الهـلال ، بيـرـوت - لـبنـان ١٩٨٢ م ، ص ١٣٨ ، محمد جـلال شـرف : الله وـالـعالـم
وـالـإـنـسانـ فـيـ الـفـكـرـ الإـسـلامـيـ ، ص ٤٠ ، حـسـينـ أمـينـ ، الغـزالـىـ ، ص ٦٨ ، وأيضاً نورـانـ الجـزـيرـىـ : قـراءـةـ فـيـ عـلـمـ
الـكـلامـ ، ص ٦٢ .

(٢) العـزـانـىـ : تـهـافـتـ الفـلـسـفـةـ ، ص ٩٧ ، ٩٨ ، وأيضاً محمد عبد الرحمن مـرحـباـ : خطـابـ الفلـسـفـةـ العـرـبـيـةـ إـسـلامـيـةـ .
مـؤـسـسـةـ عـزـ الدينـ : الـطبـاعةـ وـالـنـشـرـ ، بيـرـوتـ - لـبنـانـ ١٩٩٣ـ م ، ص ٣٨٣ـ .

لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن بعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات " بعد " مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيها يمنع من تقرير " بعد " زمانى وراءها .

وعلى هذا فلا يوجد فرق بين بعد الزمانى الذى تتقسم العبارة عنه ، عند الإضافة إلى " قبل " و " بعد " وبين بعد المكانى الذى تتقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى " فوق " و " تحت " وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تخلق فيها بخلقها ، أو بالأحرى فيما اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا .

ولذلك فالعالم متناه عند الغزالى فى أقطاره ، وتصور امتداد أقطاره إلى ما لا نهاية له من أحاديب الوهم ، وهذا يعني أن المكان - وهوتابع لامتداد أقطار العالم - متناه أيضًا ، ولا يمكن تصور مكان خارج حدود العالم ولا زمان أيضًا ، فإن امتداد فكرة zaman ، منذ بداية الخلق ، حتى الفناء ، ثم ما يلي ذلك من بعث وخلود ، وما أثاره الفلسفية من قولهم بلا نهاية zaman سواء فى الماضى أو فى المستقبل - وهو ما تمثل فى قولهم بالازلية وبالابدية - هي من الأفكار العميقية التي تحتاج إلى كثير من البحث والدراسة .

وهذا ما ألقى عبئًا كبيرًا على عائق الأشاعرة ، الذين اعتبروا أنفسهم حراسًا على العقيدة ، وعلى سلامته التفكير العقلى الذى لا يتعارض عندهم مع الأسس الدينية خاصة ، وأنهم وجدوا الكثير من الأخطاء الفلسفية التى تعارضت مع مبادئ الدين وأصوله وعقائده^(١) .

فعند مناقشة الغزالى لأقوال الفلسفية بازليه الحركة والزمان ، فإنه يثبت بالأدلة والبراهين خطأ وفساد هذا الرأى ، وذلك بإثباته العكس وهو حدوث الحركة والزمان ؛ وذلك لأن الزمان هو مقدار الحركة^(٢) ، والمحرك أى العالم متناه أيضًا في حركته ، وبالتالي فالعلم له بداية في الزمان .

وعلى هذا لا يوجد - عند الغزالى - وراء زمن حياة العالم " قبل " ولا " بعد " ولا يوجد خارج العالم امتداداً مطلقاً ، فالزمان مخلوق حادث كالعالم وليس قدیماً^(٣) .

فسبحان الله من لا لنتها له فإذا لا ابتداء له) منه البداية وإليه النهاية(كمحدث الزمان والمكان^(٤) ، فما

(١) الغزالى : مقاصد الفلسفه ، ص ١١ مقدمة .

(٢) الغزالى : معيار العلم فى فن الينطق ، ص ٢٨٤ .

(٣) البارون كارادوفو : للغزالى ، نقله إلى العربية عادل زعتر ، راجعة محمد عبد الغنى حسن ، دار احياء الكتب العربية ، مطبعة عيسى البابى الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ م ، ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٤) أبو زيد البلخي : البدء والتاريخ ، (ج) ١ ، اعنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار ، باريس

من حادث إلا وقبله حادث ، فضلاً عن القديم - الله - المتقدم على كل حادث ^(١) .

هذا بالإضافة إلى أن أهل السنة قد أجمعوا على أن الله لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان ^(٢) ، فالله وحده لا تتطبق عليه أوصاف الكائنات التي تخضع لكل من المكان والزمان ؛ لأن كل جسم طبيعي يكون متاهياً ، ولا تتدخل أبعاده الجسمية ، بمعنى أنه لا يوجد جسم طبيعي إلا ويشغل مكاناً أو حيزاً أو موضعاً ^(٣) .

والجدير باللحظة يتبيّن لنا مدى استفادة الغزالى من أستاذة الجوينى في القول بحدوث الزمان ، فالغزالى في سانتر كتبه خاصة (تهاافت الفلسفه) يتبع الجوينى في هذا المجال ، يقول الجوينى : " إن ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت ، فاما أن يكون كونه في هذا الوقت المعين واجباً أو جائزًا ، والوجه الأول : باطل ؛ لأنه لو وجب الوجود في وقت مخصوص لما كان أولى بالوجود من سانتر ما يماثله ، إذ من حكم المتعاقبات استوازها في الوجوب والجواز ، فلماذا يكون أحدهما واجباً ، والأخر جائزًا ، وهو مستويان ؟ ! وإذا وجب الوجود لأحدها فيجب أن يكون واجباً للباقي ، ولما كان بعضها ينتمي ، والبعض الآخر يتأخر ، فإن وجوب الوجود لأحدهما دون الباقي غير صحيح ، فلا معنى وبالتالي لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت " ^(٤) ، ومن ثم فالزمان عند الجوينى حادث - كالعالم - له بداية ونهاية .

ومن أهم الاعتراضات بل وأقواها التي يمكن أن توجه إلى فكرة قدم الزمان التي يمكن أن توجه إلى فكرة قدم الزمان عند المشائين ^(٥) الذين قالوا بفكرة المرجح - وهو لم يخلق الله العالم ، في وقت دون وقت آخر ؟ ! فكأنهم بذلك جعلوا الزمان أوقاتاً منفصلة ، ثم يختار الله وقتاً معيناً يخلق فيه العالم ^(٦) فينشأ من ذلك سلسلة من الترجيح إلى ما لا نهاية ، وعليه يكون الزمان قديماً قدم العالم - هي آلة تكون للزمان أجزاء منفصلة في حد ذاته ، فيخلق زماناً في زمان ، بل هو مرتبط بالعالم المتحرك ، والزمان مقاييس الحركة المتصلة ، فالزمان متصل ، أما القبل والبعد ، فهو أمر نسبي من صنع الوهم

(١) محمد عبده : بين الفلسفه والكلاميين ، (ج) ١ ، ص ٩٨ .

(٢) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٦ .

(٣) حسن مجيد العبدى : نظرية المكان في فلسفة ابن سينا ، نقد وتحليل : عاطف العراقي ، مجلة عالم الكتاب ، العدد (٢٠) ، القاهرة ١٩٨٨ م ، ص ٣٣ .

(٤) الجوينى : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٤٥ ، تحقيق على سامي النشر ، ص ٢٦٣ .
على المرزوقي الأصفهاني : الأزمنة والأمكنة ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد
الدکن ، الهند ١٣٣٢ هـ ، ص ١٣٩ ، وأيضاً حسام الدين الألوسي : الزمان في الفكر الديني والفلسفى القديم ،
مجلة عالم الفكر ، المجلد (٨) ، العدد (٢) ، القاهرة ١٩٧٧ م ، ص ٤١٧ .

والمخيلة كما قال الغزالى . إذن الزمان مخلوق حادث ، وليس قبل الزمان زمان ^(١) .
كما أن العلاقة الزمانية بين الله والعالم فإنها تجد تعبيراً عن نفسها فى العبارة القائلة بأن الله
" موجود قبل جميع العالم " ، فضلاً عن أنها متضمنة أيضاً فى التصور السائد القائل بأن الله
خلق العالم فى الزمان ^(٢) .

ومن هنا أثبت الغزالى - كما أثبت الجوينى - بأن العالم لا يمكن أن يكون أزلى وأبدى ، بل
العالم خلق من العدم فى وقت .

وبهذا يكون الزمان عند أهل الحدوث مخلوقاً مع خلق العالم ، وهو مقدار الحركات ،
والحركات محدثة مع التحركات ، فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان ^(٣) ، فالعالم لا يمكن أن
يكون أزلياً ، وهكذا توصلت العلوم إلى أن لهذا العالم بداية ، وفي بذلك ثبت وجود الله ، لأن ما
له بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ بنفسه ، ولابد له من مبدى ، أو من خالق ، وهو الله تعالى ^(٤) .
ويدلل الغزالى على ذلك بالقول : " أنت يا من تقولون بقدم العالم - الفلاسفة - إذا ما شاهدتم تعاقب
الليل والنهار ، رأيتم في ذلك حادثاً كيوجد لكل واحدة منها بداية ، على حين لا يوجد لمجموعها
بداية مطلقة " ^(٥) .

وبالتالى فالزمان هو إطار الحركة الكونية ، وهو نظام لتوالى ظواهر الوجود الطبيعي ،
ففيه تنشأ الأشياء وتتغير وتبدل ثم تفنى ، وقد عنى القدماء والمحدثين بتفسير هذا الزمان كلما
بحثوا في العالم وتفسير كائناته ^(٦) ، فالعالم خاضع للتغير ، وكل ما كان هذا شأنه كان له ابتداء في
الزمان .

إذن مشكلة الزمان ارتبطت تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، كما رأينا أن الزمان
عامل جوهري مقوم للوجود ^(٧) .

(١) ابن الجوزي البغدادي : ثلبيس ليليس ، ص ٤٥ .

(٢) ولتر ستيتس : الزمان والأزل ، ص ١٦٧ .

(٣) أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة ، (ج) ٣ ، (ط) ١ ، حيدر نجاد لكن ، ص ١٣٥٨ هـ ، ص ٢٨ ، على المرزوقي
الأصفهانى : الأزمنة والأمكنة ، (ج) ١ ، ص ٤٢ ؛ أكوايضاً ابن حزم : الفصل في فلل والأهواء والنحل . تحقيق محمد
ليراهيم نصر ، عبد الرحمن عميره ، (ج) ٢ ، (ط) ١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ١٩٨٢ م ، ص ٢٨ .

(٤) الغزالى : ميزات العمل ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٥) البارون كارادوفو : الغزالى ، ص ٦٨ .

(٦) أميرة حلمى مطر : دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ م ، ص ١١١ . وأيضاً
جميل صليباً: المعجم الفلسفى ، (ج) ١ ، دار الكتب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤ م ، ص ٦٣٨ ، مادة الزمان .

(٧) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، (ط) ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ م ، ص ١٤٨ .

فمعظم المفسرين واللغويين والمتكلمين يرون أن العالم قد خلقه الله من العدم ، وفق إرادة حرة ، وبالتالي فهو ليس ضرورياً ولا قديماً ، بل كانت له بداية في الزمان ، والزمان يبتدئ مع العالم ^(١) ، وهذا هو ما وضحه الغزالى ، متأثراً بأستاذه الجويني ، في نقه للfilosofie . كما ذكرنا . فالزمان عند الغزالى مخلوق حادث ، خلق مع العالم .

(ج) اعتراض الغزالى على الدليل الثالث .

يقول الفلسفه : " إن وجود العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلا لما أمكن أن يوجد ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، إذ لو صح أن له أولاً لكان معنى ذلك أنه كان غير ممكناً من قبل ثم انقلب ممكناً ، فإن معنى قولنا أنه ممكناً وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً، إذن فبإمكان العالم قديماً .

ويستنتج الفلسفه من قدم الإمكان قدم الممكنا ، وهو العالم هنا ، فإذا كان الإمكان قديماً ، فالممكنا على وفق الإمكان ، فلابد أن يكون هو أيضاً قديماً مثله ، وبالتالي لا أول له ^٦ فالعالم إذن قديم لا أول له ^(٢) .

ويرد الغزالى على ذلك - متأثراً بالجويني - بأن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلا لما وجد ، وبذلك يتفق مع الفلسفه ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور أحدهاته فيه . لكن إذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً بل لكان واجباً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ، بل على خلافه ، وهذا قولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكناً ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ^٧ وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملء مطلق لا نهاية له غير ممكناً ، فكذلك لا نهاية لإمكان الإمكان ، ومع ذلك فوجود لا ينتهي طرفه غير ممكناً ، ولو كان إمكان حدوثه لا بد له ، وذلك كما يقال الممكنا جسم متاهي السطح ولكن مقاديره في الكبر والصغر لا يتسعون إلا بعد كيونته ، فكذلك الممكنا الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتسعون في التقدم والتأخر إلا بعد حدوثها وكيونتها ^(٣) .

إذن فلا مجال للتوكيد بين الإمكان والممكنا كما فعل الفلسفه ، بل لابد أن نفرق بينهما تفرقنا بين الذهني والعيني .

(١) حسام الدين الألوسي : الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ، (ط) ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت - لبنان ١٩٨٠ م ، ص ١٩٨ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤٠ .

فالممکن : معنی عقلی مجرد لا أول له ولا تعین ، أما الممکن : فحقيقة وجودية لها أول ، وقد تعینت في الزمان ، وخرجت من طور الإمكان المحض إلى طور الوجود .
فإذا كان الإمكان قدیماً لا أول له ، فهذا لا يعني أن الممکن هو أيضاً قیم لا أول له ، بل لكل منها على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتفق به ^(١) .

(د) اعتراض الغزالى على الدليل الرابع .

يقول الفلسفة : " إن كل حادث تسبقه المادة التي فيه ، إذ لا يستغني الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد ، وبيان ذلك أن كل حادث قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممکن الوجود أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ^(٢) والفرضان الثانيان لا يصحان في العالم ، فيبقى أنه ممکن الوجود ، لكن إمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها ، كما نقول : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكن ، فيكون الإمكان وصفاً للمادة لا شيئاً قائماً بذاته " ^(٣) .

ويجيب الغزالى أن الإمكان والامتناع والوجوب قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له ، فلو استدعي الإمكان شيئاً يضاف إليه ، لاستدعي الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضاف إليه ، وليس الامتناع شيئاً موجوداً ^(٤) .

ويناقش الغزالى هنا طبيعة الممکن ، فيعلن بصرامة أنه ذهنی المذهب ، والإمكان يرد عنده إلى حكم العقل حيث يقول : " فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميـناه ممکناً ، وإن امتنع سميـناه مستحيلًا ، وإن لم يقدر على تقدیر عدمه سميـناه واجباً ، فهو قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل له وصفاً " ^(٥) .

هنا ينكر الغزالى أن يستدعي الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ألا وهو المادة ، فهو لا يعترف بخارجية المادة التي هي مكان الممکنات ، ويسأله الغزالى لم لم يكن الفلسفة الذهنيون في القضايا الكلية باعتبار هذه القضايا في الذهن ، غير ذهنيين فيما يتعلق بالإمكان ؟ ! يظهر لنا أن الغزالى ينقض فكرة الفلسفة على وجه محسوس جداً ؛ وذلك لأنه يوجد للقضايا الكلية عند الفلسفة وجود خارج الذهن خفي لا ريب وذلك في العقل لل فعل ، ويظهر أن الغزالى وهو وضعى أكثر من الفلسفة

(١) محمد عبد الرحمن مرحب : خطاب الفلسفة للغربية الإسلامية ، ص ٣٨٥ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ١٠٥ .

(٣) حنا للخورى ، خليل لجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (ج) ٢ ، (ط) ٢ ، دار الجيل بيروت ، لبنان ١٩٨٢ م ، ص ٢٦٢ .

(٤) الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ١٠٦ .

بدرجات من بعض الوجوه ، ينكر العقل الفعال ، فهو لا يعرف عن الأفكار غير ما هو داخل الذهن^(١).
ويفترض الغزالى خلق الممكن إرادة ، فهى اختيار بين كثير من الممكنتان ، وأن هناك تخصيص
إرادياً يعين جهة وزماناً للعالم كما نشاء ؛ وذلك لأن إرادة الله لا تمتثل إرادتنا^(٢).

وهذا يؤكد عدم صلاحية ما تمسك به الفلسفه من أن إنكار الإمكان الدائم يؤدي إلى إنكار الله^(٣).
الله على إيجاد العالم ، كما أنه ينكر أن تكون المادة . وهى أساس إمكان العالم قديمة ، حتى لا بد
هناك شريك لله تعالى في القوى .

ولا شك في أن الغزالى كان متأثراً بأستاذه الجويني في القول بحدوث المادة ، حيث أراد الجويني
أن يثبت بالنقل والعقل معنى أن العالم محدث لا قديم ، وأن المادة مخلوقة لا أزلية ؛ لأن القوى بخلق الشيء
من مادة معناه قدم المادة ، وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حرباً عنيفة .

وهذا ما اتضح لنا من نقد الغزالى للفلسفه في هذا المجال ، فهناك فرق شاسع بين معنى "المكان"
عند الغزالى ، وبين معناه عند ابن سينا والمشائين ، فالمعنى عند الغزالى لا يبعد أن يكون مجرد ذكر
ذهنية لا تقتضي وجوداً خارجياً يضاف إلى هذا الممكن ، ولا تستوجب وجود انعام ، بينما^(٤) في الفلسفه يعتبر مكتناً وجودياً يقتضي وجود مادة قديمة .

وكنتيجة حتمية لمسألة قدم العالم ، تظهر مشكلة أخرى كفرع للأولى في نظر الغزالى ، ألا وهي
قول الفلسفه بأبدية العالم ، ولكنني أرى أن مسألة أبديه العالم أخطر بكثير جداً في العالم الإسلامي ،
وأكثر معارضه للعقيدة الدينية من قدم العالم .

فالغزالى قد فسر موقف الفلسفه على أساس أن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو
أبدي لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناوه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك^(٥).
والأدلة الأربعه التي وردت في الأزلية تتطبق أيضاً على الأبدية ، والاعتراض على الأولى
كالاعتراض على الأخرى من غير فرق .

فالعالم عندهم معلوم لعلة أزلية أبدية ، فكان المعلوم مع العلة ، فإذا لم تتغير العلة لم يتغير
المعلوم ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار في الانقطاع ، وهذا "مسلكهم الأول".
أما "مسلكهم الثاني" : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له "بعد" كما كان له
"قبل" ، ففيه ثبات للزمان^(٦) ، فالقابلية والبعدية في نظر الغزالى ليس إلا أمراً نسبياً من صنع الوهم والمخيلة .

(١) كارادوف : الغزالى ، ص ٦٤.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٦٥ ، ٦٦.

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ١١٠.

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١١٠.

وأما " مسلكهم الثالث " : فيعرض الغزالى للبحث فى مسألة هامة عند الفلسفه تتعلق بفكرة إمكان الوجود الذى لا ينقطع ، ويعترف بأن العقل عاجز عن إدراك هذه المسألة فيقول : " الوجود الممكن يجوز أن يكون وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى فبنا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبداً ، لو أبقاء الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول ، ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ، فإنه قال كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فذلك فى المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متأخراً ، ولا متساوياً ، والماضى قد دخل كله فى الوجود متأخراً ، وإن لم يكن متساوياً ، إذ قد تبين أنه لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إيقاعه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن أى البقاء والفناء بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقل " ^(١) .

وفي هذا النص يعيّب على العلاف استخدامه للعقل فى مسألة تتعلق بالمستقبل الذى لا نستطيع الجزم فيه برأى نهائى ، ولكن نجوازه فقط ، فناء العالم وبقاوه متعلقان ببارادة الله ، ولذلك وجوب الرجوع إلى الشرع ، فهو الطريق السليم والملجا الأمين لمستقبل مجهول .
فالشرع قد أثبت - كما ذكرنا - تناهى العالم وحدوثه ، وأن الأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس سرمدى ^(٢) .

وأما " مسلكهم الرابع " - أى مسلك الفلسفه - فهو محل ، لأنهم يقولون : " إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحاله فيها " ^(٣) .

يتضح لنا من هذا مدى هجوم الغزالى على الفلسفه فى قوله بقدم العالم ، فقد أثبت الغزالى بالنقل والعقل معاً حدوث العالم ، فلا يخرج رأيه - فى قوله بحدث العالم ونقده لكل من قال بالقدم - عن رأى لستاذه الجويين .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١١٠، ١١١ .

(٢) ابن سوار (أبو الخير البغدادي) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلأً ، نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (الأفلاطونية الحديثة عند العرب) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥م ، ص ٢٤٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ١١١ .

٣- حدوث العالم عند الغزالى .

بعد أن أبطل الغزالى أدلة الفلسفة على قدم العالم وأبدى ، رأى من الواجب عليه أن يحفظ عقيدة المسلمين عن تشویش المبتدعة ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم ، عند ذلك وضع هذه المسألة في كتابه الكلامية وضعاً لا يرقى إليها الشك ، وأوضحتها بطريق لا غموض فيه ، وكان منهجه في ذلك ، هو منهج أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة متأثراً بأستاذه الجويني .

لعل ما أثاره الغزالى في كتابه (التهافت) من تكيره للفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، ما يعبر عن هذا الاهتمام أصدق تعبير ، ويبين مدى حرص الأشاعرة على الدفاع عن كل ما يمكن أن يمس العقيدة لدرجة المغalaة ؛ لأنهم يعتبرون أنفسهم الفرقة التي تمثل جمهور الأمة ، كما تمثل أهل السلف وأهل السنة والجماعة .

فقد دافع الغزالى عن القول بحدث العالم كشيء أساسى يحقق الكمال وحده ، ويقرر أنه إذا نظر في العالم ، لم ينظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض ، بل من حيث أنه خلق الله سبحانه ، وهى دلائل واضحة تدل على فاعلها ، وصنعته محكمة صمدة ، تدل على سعة علم باربها ، وأمور ترتيبها ، كل تدل على إرادة منشيتها ، فسبحان الله القادر العالم المرشد^(١) . وهذا يعني أن الله تبارك وتعالى هو محدث العلم ، وهو السبب الأول والعلة الأولى ، وهو الواحد الحق وما سواه لا يخلو من الكثرة^(٢) .

ولقد رأى أهل الحق أن العالم حادث ، وأنه ينقر في حدوثه إلى صانع ، وهو الله خالق العالم ومبدعه ، تردد المعرفة عند الغزالى إلى تعبير جميل وجليل ، ذلك أنه لا يوجد في الوجود غير الله ، وأن كل ما عاده عدم مطلق ، فإننا إذا نظرنا إلى الشيء من حيث إن الوجود يأتيه من الحق الأول فإن الشيء لا يفهم إذن في ذاته ، لأنه يكون تابعاً لذلك الذي أعطاه الوجود ، وهي ترى أن مظاهر الله وحده يستحق كلمة الوجود الحقيقي ، وإن الله ، الذي لا يمكن أن يقارن بغيره بحال من الأحوال ، خالد وعظيم ، وإن ذاته لا تسمح لكانن أن يتصور شيئاً أعظم منه^(٣) .

وهذا ما أكد الغزالى في الإحياء قائلاً : " وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بقطعه وفائقه من عده على أحسن الوجه وأكملاها وأتمها وأعدلها ... فكل ما سواه من إنس وجن وشيطان وملك وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث ، اختر عنه الله

(١) الغزالى : الحكمة فى مخلوقات الله تعالى . (ط) ١ . صححه مصطفى القباني الدمشقى ، مطبعة النيل بمصر ، القاهرة ١٩٠٣ م ، ص ٣ ، الباقلى : الإنفاق ، ص ٢٦ ، وأيضاً الشهريستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص ٤٠١ .

(٢) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، عن بتصحيحه لإدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ١٣٤٢ هـ . ص ٨١ .

(٣) عثمان عيسى شاهين : نظرية المعرفة عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى ، ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

بقدرته بعد العدم اختراعاً وإنشاءً بعد أن لم يكن شيئاً ، إذ كان في الأزل موجوداً وحده ولم يكن معه غيره ، فأخذت الخلق إظهاراً لقدرته وإرادته ”^(١) .

وهنا يقول نفس ما قاله أستاذ الجيني بأن الخالق هو الله تعالى ، ولا خالق سواه ، وأن الحوادث كلها جارية بقدرتة تعالى . كما قرر الغزالى صراحة بأن العالم يقسميه الجسماني والروحانى ، السفلى والعلوى ، الحسى والعقلى ، حادث ومخلوق .

ففي البرهنة على حدوث العالم عند الغزالى ، قد ثبت بأن أجسام العالم لا تخلي عن الحركة والسكنون وهو حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

أ - الأصل الأول : أجسام العالم لا تخلي عن الحوادث .

فالدليل على أن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث هو أنه لا يخلو عن الحركة والسكنون وهو حادثان ، أما الحركة فحدثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائز - أي حركة الأرض - كان حادثاً كونه معدوماً للسكنون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ، لأن القديم لا ينعدم ^(٢) ، فالعدم يتافي القدم ، والعالم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فقدمه محال ، والحوادث ليس لها من ذاتها إلا العدم ، أما وجودها فمكتسب من غيرها .

ولا شك في أن محاولة الغزالى لإثبات حدوث العالم ترجع إلى حد كبير من تأثيره بالجيني ، الذي قال : إن الأصل - أي الله - هو ما يبني عليه غيره ، والفرع - أي العالم بما فيه من حوادث - هو ما يبني على غيره ^(٣) .

والغرض من ذكر حوادث العالم هو بيان بطلان قول من يقول بقدم العالم ؛ وذلك لأن المتحرك ومختلف الأحوال لا يكون قديماً ، لأن القديم - أي الله - هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير ولا يستحبيل ولا يحدث له حال ، ولا يوجد موجود هذا شأنه إلا الله ^(٤) .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١، ص ٩١ ، وأيضاً الأربعون في أصول الدين ، مطبعة كريستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢١ ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، ص ٣٦ ، وأيضاً

- Montgomery Watt : Islamic Creeds . Edinburgh University press , 1994. p.76.

(٢) الغزالى : الافتخار في الاعتقاد ، ص ١٤ ، ١٥ ، إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٦ ، وأيضاً معيار العلم في فن المنطق ، ص ٢٥٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(٣) الجيني : الورقات في أصول الفقه ، تعليق جمال الدين القاسمي ، المكتبة الهشمية ، دمشق ١٣٢٤ هـ ، ص ٢٨٠

(٤) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، (ج) ٣ ، المجلد الثالث ، من النسخيات العقليات في كمية أجناس الحركات ، الرسالة التاسعة والثلاثون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ م ، ص ٣٣٢ .

يعنى هذا أن حدوث العالم يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والتبدل والحركة والسكون ، فالحركة والسكون متعاقبان وتعاقبهما لابد وأن يكون حادثاً .

وهنا قد استفاد الغزالى من أستاذة الجوينى فى القول بحدوث الأعراض ، وهو الدليل الثانى عند الجوينى - كما ذكرنا - ؛ وذلك لأن الدليل على حدوث الحركة والسكون عند الغزالى هو أنها عرضان ، والأعراض حادثة . يقول الغزالى : "... فإذا ثبتنا الحركة والسكون للجوهر . فقد ثبتنا شيئاً سوى الجوهر أو غيره ، فليس مفهوم الحركة والسكون هو عين مفهوم الجوهر " ^(١) . وهذا يؤكد على وجود الأعراض ، وهى الحركة والسكون التى تطرأ على الجوهر ، كما يؤكد على استحالة خلو الجوهر عن العرض .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادته من الجوينى فى إثبات وجود الأعراض ، وهو الدليل الأول من أدلة إثبات حدوث العالم ، كما استفاد منه فى إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ، وهو الدليل الثالث من أدلة إثبات الحدوث .

كما يبطل الغزالى - على غرار أستاذة - فكرة كمون الحركة فى الأجسام ثم ظهورها ، فلنلأ : " إذا قيل إن الحركة ليست حادثة ، ولعلها كانت كامنة فى الجسم قبل ظهورها ، أجاب الغزالى بأن نظرية الكمون باطلة أساساً ، وحتى لو ثبت أن الحركة كانت كامنة ثم ظهرت ، فإن الكمون والظهور حادثان أيضاً " ^(٢) .

وفي هذا إثبات على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، أى من الحركة والسكون وهما متعاقبان حادثان ، فلو لم تكن الأجسام حادثة ، لما كان للحركة والسكون أول ، وكان عدد من الحركات لا نهاية له ، وهو محال ^(٣) ، إذما الأجسام حادثة ؛ لأنها لا تتفك عن الأعراض السابقة - الحركة والسكون - كما أنها لا تتفك عن الاجتماع والافتراق ، وما لا يتفك عن المحدثات ولا يسبقها كان محدثاً مثليها ، مما يدل على أن لها خالقاً ، وهو الله تعالى .

فالعالم - بجميع أجزائه وجواهره وأعراضه - حادث بالضرورة ، ويشهد على ذلك ما هو لازم لحقيقة من التغير والتبدل والتعدد والتفضي فى أوصافه الملزمة له ، فكل ما فى العالم أما زائل بالمشاهدة ، أو ملازم للزائل ، ولا يلزم الزائل إلا قابل الزوال ، وهو الحادث بحكم النظر الصحيح ، وهذا الحدوث لجميع أجزاء العالم وأجناسه وأنواعه نريد منه حدوث الزمان وهو المسبق بعدم ، فجملة

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٥ .

(٣) يوحنا قميص : الغزالى ، (ج) ٢ ، ص ٩ ، ١٠ .

العالم التي هي حادثة بالضرورة محتاجة إلى محدث وهو الله^(١)؛ ذلك لأن التغير والتبدل والتحول في العالم لا يتم من تلقاء نفسه، بل لأبد له من صانع أو مؤثر.

كما يقول الغزالى؛ لإثبات إن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث: "... إذا قيل إن الحركة انتقلت إلى الجسم من وضع آخر، أجاب الغزالى بأن الحركة عرض، وانتقال الأعراض باطل؛ لأن الانتقال لا يكون إلا في ما هو في الحيز، أي في الأجسام، وذلك أن لزوم العرض للمحل ذاتي، بينما لزوم الجوهر للحيز ليس ذاتياً، مثلًا إن الحيز المعين لجسم ما ليس ذاتياً، بدليل أن تبدل الحيز لا يبطل ذلك الجسم، بينما طول ذلك الجسم وهو عرض من أعراضه لا تعلقه دون ذلك الجسم، فهو ببطل بسطلاته..."^(٢). يعني هذا أن الأعراض لا تنفك عن أجسام العالم، وبالتالي ثبت أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث^(٣).

وبعد إثبات كون الجسم لا يخلو عن الحوادث، وهو "الأصل الأول"، انتقل الغزالى إلى إثبات "الأصل الثاني" القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إذ إن هذا الأصل يثبت حدوث العالم، وبذلك يخالف الفلسفه القائلين بقدم العالم.

فمذهب الفلسفه - فيما رأى الغزالى - لا يلحق بفرقة أهل الحق التي ترى أن العالم حادث، وأن الحادث لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى خالق، وهذا هو المذهب الصحيح، ولا يلحق أيضًا بفرقة الدهرية التي ذهبت إلى أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا أن له خالقاً^(٤)، وهذا المذهب، وإن كان مفهوماً إلا أن الدليل يدل على بطلانه.

بهذا قد فقر الغزالى في "الأصل الثاني" من إثبات حدوث العالم بوجود إله قادر عالم فعال لما يريد، خلق العالم بقدرته، فليس ثمة مادة ولا زمان قديمين، وسير العالم على حسب إرادته، دون حاجة إلى عقول أو نفوس فلكية^(٥).

(١) محمد عبد: رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية، (ط٢)، مطبعة المنار بمصر، القاهرة ١٩٢٥م، ص٢٤، وأيضاً أبو رشيد النسابوري: في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة للترجمة والنشر، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٦٥م، ص٥٣ مقدمة.

(٢) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٦، ١٧.

(٣) يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، (ج١)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥م، ص٢٢٥، وأيضاً دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص١٩٠.

(٤) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، ص٢٠٣، وأيضاً كارادوف: الغزالى، ص٦٧.

(٥) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٨، ٤٩.

بـ- الأصل الثاني : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

يثبت الغزالى فى هذا الأصل حدوث العالم ؛ لأن العالم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ودليله على هذا هو أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حادث لا أول لها ، ولو لم تنتقض تلك الحوادث بحملتها لا تنتهي التوبة إلى وجود الحادث الحاضر فى الحال ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ^(١) . يعني هذا أن العالم لو كان قدّينا - مع أنه لا يخلو عن الحوادث - ثبت حادث لا أول لها ، وللزام أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال ^(٢) .

ولا شك في أن هذا الأصل الذى قال به الغزالى ، بعد قريباً ومتابهاً للدليل الرابع عند الجوينى ، وهو إثبات استحالة حادث لا أول لها ، وفي هذا تأكيد على تأثر الغزالى بأستاذة الجوينى .
مما سبق يمكننا أن نقول بأن العالم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو إنما حادث ، وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المدركات بالضرورة ^(٣) .

وبما أن الأجسام مخلوقة ، فلابد لها من خالق ، والخالق لا يكون حادثاً ، وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل إلى ما لا نهاية ، وهذا باطل ^(٤) ؛ لاستحالة حادث لا أول لها .
فإله تعالى يتقدس عن قبول الحوادث وهذا ما بينه الجوينى من أنه لو قبل - الله - الحوادث لم يخل منها ... حيث قضينا باستحالة خلو الحوادث عن الأعراض ، وما لم يخلو عن الحوادث لم يستيقها ، وينساق ذلك الحكم بحدث الخالق ، وهذا باطل ^(٥) .

وإذا ثبت أن للعالم خالقاً خلقه ، ومحدثاً أحدهه ، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مثبياً للعالم المصنوع المحدث ؛ لأنه لو جاز ذلك لم يخل من أن يشبهه في الجنس ... ولا يجوز أن يكون الله مثبياً له في الجنس ؛ لأنه لو أشبهه في الجنس ؛ لجاز أن يكون محدثاً كالعالم المحدث ، أو يكون العالم قدّيماً كالمحدث - الله - وهذا محال ^(٦) .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ) ١ ، ص ١٠٦ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٧ ، وأيضاً سليمان دنبا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص ١٥٦ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ) ١ ، ص ٦٠ . أوكايضاً فيصل الترقى بين الإسلام والزندقة ، صحيح مصطفى القباني الدمشقى ، (ط) ١ ، مطبعة الترقى بمصر ، القاهرة ١٩٠١ ، ص ٦٩ .

(٤) الإيجى : المواقف ، (جـ) ٨ ، ابن طفيل : رسالة حى بن يقطان ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩ م ، ص ٩٦ ، وأيضاً عمر فروخ باطر للفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الأولى ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ م ، ص ١٠ .

(٥) الجوينى : الإرشاد ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٦) الباقلانى : الإنصاف ، ص ٢٨ . وأيضاً عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

ومن هنا يتبيّن لنا أن مسألة الخلق هي مسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ نفي كل مشابهة بين ماهية العالم المخلوق المحدث ، وبين ماهية الله المحدث^(١) .

فابن قيل : هل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود ، أم تأبون ذلك ؟
يرد الجويني قائلاً : " هذا ما لا سبيل إلى إطلاقه ، فإن القائل إذا قال الله يماثل الحوادث فقد وصف ذاته بالمماطلة ، وإنما يشارك القديم في حكم واحد ، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتّمثيل عموماً ... "^(٢) .

وهو نفس ما قاله تلميذه الغزالى في أن الله من حيث هو ذات قديمة مخالفة للحوادث^(٣) ؛ وذلك لأنّه لو كان الله مرتبطاً في العالم من أشياء ، لكنه هو نفسه شيئاً بين غيره من الأشياء ، ولكن جزءاً من العالم ، أو جزءاً من النظام الطبيعي ، ولكن موجوداً طبيعياً ، لا موجوداً فائضاً على الطبيعة^(٤) والله تعالى على كل ذلك .

وهكذا إذا علم نفي التشبيه بين الخالق والمخلوق علم وجود الخالق سبحانه على الإطلاق ، إذ كل من وجبت له البداية والنهاية والتجدد ، وجب له التغيير والحدوث والافتقار إلى الخالق ، والخالق سبحانه ليس له بداية ، إذ كل من وجبت له البداية له " قبل " ، وكل من له " قبل " له " بعد " ، وكل من له " بعد " له حد ، وكل من له " حد " محدث ، وكل محدث مفتقر إلى الخالق ، والخالق سبحانه هو الأول من غير بداية والأخر من غير نهاية ، موجود على الإطلاق من غير تشبيه^(٥) .

وعلى هذا يمكن التفرقة بين واجب الوجود - الله - وبين ممكّن الوجود - العالم - فواجب الوجود لا يتغير ، أما ممكّن الوجود لابد أن يتغير وينتقل من حالة إلى حالة أخرى .

فيقول ابن تيمية : "... إله - الله - أحق بالأمور الوجوبية من كل موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكّن - العالم - المحدث بها أحق ... "^(٦) ، أي أن الممكّن على قسمين : الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم ، البُنْتَه هو المسمى بواجب الوجود لذاته ، وهو الله سبحانه ، وأما الموجود الذي تكون حقيقته قابلة للعدم ، فهو المسمى بممكّن الوجود ، وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القem ، فینتاج هذا أن العالم

(١) القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، قدمه عصام الدين محمد على ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥م ، ص ١١٠ ، وأيضاً الرازى : الأربعون في أصول الدين ، المسألة الخامسة ، ص ٩٦ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٨ .

(٣) أبو العلاء عفيفي : الثورة الروحية في الإسلام ، (ط) ١ ، دار المعرفة ، الإسكندرية ١٩٦٣م ، ص ١٢١ .

(٤) ولترستيس : الزمان والأزل ، ص ١٧٢ .

(٥) ابن تومرت : عقيدة ، ضمن مجموعة الرسائل ، ص ٥١ ، ٥٢ ، وأيضاً الرازى : الأربعون في أصول الدين ، المسألة الثالثة ، ص ٨٦ .

(٦) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج) ١ ، ص ٣٠ .

استحال عليه القدم ، فثبت حدوثه ، وبالتالي لا بد له من محدث^(١) .

والغزالى فى كتابه (فضائح الباطنية) لا يخرج عن كتبه الأخرى ، وخاصة (الاقتصاد) ، فعندما أراد أن يدل على وجوب الوجود القائم بنفسه المستغنٍ عن غيره الذى منه يستفيد كل موجود وجوده ، استخدم الغزالى النظر والاستدلال ، ولم يستخدم هنا الضرورة والبداهة ، ولكنه من ناحية أخرى يقرر أن أصل الوجود وثبوته يأتي عن طريق الضرورة والحس ، والمنكر للوجود فقد خالف الحس والضرورة .

فالقول إذن في أصل الوجود يعتبر مقدمه ضرورية ، وعندئذ يحق لنا القول بتقسيم الوجود إلى "واجب" و "جائز" ، وهذه المقدمة ضرورية أيضًا ، فإنها محصورٌ بين النفي والإثبات مثل قولنا : الموجود إما أن يكون قديمًا أو حادثًا ، فيكون صدقه ضروريًا ، هكذا كل تقسيم دائِر بين النفي والإثبات ، ومعنى هذا التقسيم أن الموجودات إما أن تكون استغنٍ ، أو لم تستغن ، فالمستغنٍ عن السبب هو واجب الوجود ، والأخر هو المراد بالجواز ، فهذه إذن مقدمة ثالثة ، حينئذ نقول : الموجود المعترف به واجبًا هو واجب الوجود ، والجائز هو المفترض إلى واجب الوجود ، وهو الذي أمكن عدمه وجوده على حد واحد ، ولهذا لا يتميز وجوده عن عدمه إلا بمخصص ، وهذا أيضًا ضروري ، فقد ثبت بهذه المقدمات الضرورية واجب الوجود ، وإلا تسلسلت الممكّنات إلى ممكّنات ، والجائزات إلى جائزات أخرى وهكذا إلى غير نهاية^(٢) . فقد انتهى الغزالى إلى القول ببطلان من يقول إن الحادث واجب الوجود ، ومن هنا يتضح مدى تأثيره بالجوياني الذي سبقه إلى هذا الرأي^(٣) ، كما سترى في دليل الجواز والإمكان .

بوجه عام يمكننا أن نقول بأن وجود العالم مستمد من موجود أوجده ، وهو الله تعالى ، فمحال أن يكون العالم أزلياً الوجود ؟ لأن حقيقة الموجود أن يوجد مالم يكن موصوفاً بالوجود ، وهو المعدوم ، ومحال أن يتصرف المعدوم بأنه موجود أزلاً ، إذ هو إنما صدر عن موجود أوجده ، فمن المحال أن يكون العالم أزلياً الوجود .

(١) إبراهيم اللقاني : الجوهرة في التوحيد ، شرح الشيخ عبد السلام ، حاشية إبراهيم البيجوري ، مطبعة مونتانا الشرقية)الجزائر بدون تاريخ ، ص ٣ .

(٢) الغزالى : فضائح الباطنية ، حققه عبد الرحمن بدوى ، المكتبة العربية ، الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٤ م ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، ١٢١ ، الرازي : الأربعون فيأصول الدين ، المسألة الأولى ، ص ٣ ، المسائل الخمسون ، المسألة الأولى ، ص ٣٣٣ ، خواجه زادة : تهافت الفلسفه ، ص ٣١ ، عبد الوهاب الشعراوي : اليوافيت والجواهر . ص ٣٩ ، وأيضًا الخوارزمي : مفاتيح الطوم ، ص ١٧ وما بعدها .

(٣) هاتم إبراهيم يوسف : أصل العدل عند المعتزلة ، قدمه عاطف العراقي ، (ط) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٩٣ م ، ص ١٧١ .

وعلى هذا قد استفاد الغزاني من أستاذة الجويني الذى اهتم اهتماماً فائقاً باثبات حدوث ، فإننا قد وجدنا أن مذهب إمام الحرمين في حدوث العالم ، هو مذهب أهل السنة والجماعة - على عبر عنه الإسغرايني بقوله : " إن العالم بجميع أركانه وأجسامه ، وما يشتمل عليه من شواع النبات والحيوان وجميع الأفعال والأقوال ، والاعتقادات كلها مخلوق كائن حادث بعد أن لم يكن شيئاً ، ولا عيناً ، ولا ذاتاً ، ولا جوهراً ، ولا عرضاً .

والدليل على الحوادث - وهو الأهم عندنا - أنها تتغير عليها الصفات ، وتخرج من حال إلى حال ، فحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى - ولا يجوز أن يقال أنها انتقلت من - الجسم إلى ظاهره ، ويقصد به نظرية النظام في الكمون ؛ لاستحالة الانتقالات على الصفات - فبطلانها يدل على حدوثها من حيث إن القديم لا يبطل ، وهو ما ذكره الجويني عندنا ، وإنما قلنا أن القديم لا يبطل ؛ لأن خروج الذات عن صفة واجبة لها في حال محال ؛ لأنها لو جاز خروجها عن تلك الصفة ؛ لصارت جانزة الوجود ، وما كان واجب الوجود لا يصير جانزاً للوجود ، وكما أن جانزاً الوجود لا يصير واجب الوجود بحال ؛ لأنهما صفتان متناقضان ، وإذا تقررت هذه الجملة ، أن صفات الأجسام مخلوقة ثبت أن الأجسام مخلوقة ؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث لا يستحق أن يكون محدث ، أى خالقاً ، وما لا يستحق أن يكون خالقاً كان مخلوقاً مثلاها " (١) .

فالبارى تعالى قبل حدوث الحوادث كان متقدراً بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث ، فلو كان العالم هو الذى أحدث نفسه لوجب أن يكون قادرًا قبل إحداثه ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون قادرًا في حالة عدم ، وال قادر لا يجوز أن يكون قادرًا وهو معذوم (٢) . وبالتالي فإن المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن ، ومنعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره ، وليس من ذاته وجود ، فهو باعتبار ذاته لا وجود له ، وباعتبار غيره له وجود ، فعدمه قبل وجوده ، إذن العالم حادث (٣) .

وهكذا ينتهى إمام الحرمين إلى إثبات حقيقة كبرى وهى إرادة الله التى تتجلى فى أن يخلق الشيء

(١) أبو مظفر الإسغرايني : التبصير في الدين ، ص ٩١ ، ٩٢ ، عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، وأيضاً الجويني : العقيدة النظامية ، ص ١١ .

(٢) النيسابوري : في التوحيد ، ص ٥٧ مقدمة الكتاب .

(٣) ابو القاسم الحسين الأصفهانى : المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة للطباعة و النشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ، ص ١١٠ ، وأيضاً : مراد و هبة : المعجم الفلسفى ، (ط) ٢ ، القاهرة ١٩٧٩ م ، ص ٣٩٦ ، ٣٩٥ ، مادة المحدث .

من العدم ، وهذا يعني عند الجويني أن الله مرید لما خلق ، فاقصد إلى إيجاد لما أوجده ، ولا يصح القول بأن إرادة الله قاصرة ، بمعنى أنه عاجز عن فعل ما يريد فعله ، أو أن هناك ما يقع دون أن يريده^(١) .

فكل حادث مراد الله تعالى حدوثه ، ومشينة البارى لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو مرید لوقوع جميع الحوادث الموجودة في العالم ، خيرها وشرها نفعها وضرها^(٢) . الواقع إتنا لو رجعنا إلى ما كتبه تلميذه الغزالى في (الأربعين) نجد يقول : "... كل ما يحدث في العالم من الحوادث ، شرها وخيرها ونفعها وضرها ، غير خارج عن مشينة الله تعالى ، بل ذلك مراد الله تعالى وأجله دبر أسبابه"^(٣) . وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من أستاذة الجويني .

كما يقول أبو البركات البغدادي في كتابه (المعتبر في الحكمة) : " خالق العالم لم يزل موجوداً قادرًا ، لا يعجز وجودًا ، لا يبخلا ... وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرًا مريداً عالمًا ، فهو فيما لم يزل خالقاً موجودًا ، والعالم المخلوق الذي هو مبدؤه وموجده لم يزل معه موجودًا ، ولا يتتصور أن لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة ، والله فيها غير موجود ، ولا خالق ، فهو محل ... "^(٤) .

بعد هذا كله قد حاول الغزالى - متأثراً بأستاذة الجويني كما ذكرنا - من إقامة الأدلة القاطعة التي تثبت أن العالم حادث ، حيث ذهب إلى أن أجسام العالم لا تخلي عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث متناه ، إذن العالم حادث متناه .

ولابد لكل حادث من محدث أحده ، وهذا المحدث ، هو الله تعالى - خالق هذا العالم بكل ما فيه من موجودات - فلا أول لوجوده ، ولا آخر لنهايته . وبالتالي يهدم الغزالى رأى الفلسفة ، الذين يذهبون إلى أن العالم قديم ، ثم يثبتون أن للعالم خالقاً محدثاً كما سنرى في إثبات أدلة وجود الله ، على هذا ينتهي الغزالى إلى القول بحدوث العالم ، شأنه في ذلك شأن أستاذة الجويني .

رابعاً : نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم وقدمه : -

شغل التصور الذرى فكر الإنسان منذ زمن سحيق ، وكان لكل عصر تصوره الخاص ، فظهر بداية في الفكر الفلسفى اليونانى^(٥) ، وتمثل عندهم في العلم والفلسفة .

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٦٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٩٧ ، وأيضاً الإرشاد ، ص ٢٣٧ .

(٣) الغزالى : الأربعون في أصول الدين ، ص ١٩ .

(٤) أبو البركات البغدادي : المعترض في الحكمة ، ج ٢ ، ص ٢٨ .

(٥) قد ظهر المذهب الذري عند اليونان على يد لوكبيوس ، ونيموقريطس ، ثم تطور على يد المدرسة الأنبيقورية .

وقد وقف الإنسان طوال حياته ، من هذه الفكرة موقفين متناقضين إما القبول والتأييد ، وإما الرفض والإلكار ، ثم ظهر الفكر الإسلامي ، وصار حلقة وخطوة جديدة من خطوات المعرفة الإنسانية ، ودخلت إليه هذه الفكرة ، فانقسم مفكرو الإسلام حولها إلى موقفين : مؤيد أو منكر ، وبذل المؤيد لها يستخدمها في تفسيراته للطبيعة والعلم والفلسفة .

وإذا كانت لفكرة النزرة ظهوراً سابقاً في فلسفات وعلوم سابقة عند اليونان ، إلا أن أصل المفكر المسلم ظهر واضحـة جلية في استخدامه لها ، استخداماً يائـم عـقـلـته واحتياجـاتـه ، فحين استخدمـها السابـقـون للـتـلـيل عـلـىـالـآـلـيـةـ والمـادـيـةـ وـإـنـكـارـ الـوـجـودـ الإـلـهـيـ ، استـخدمـهاـ المـفـكـرـ الـمـسـلـمـ ؛ لإثبات عـقـانـدـهـ الـديـنـيـةـ ، وقد عـرـفـ فـكـرـةـ النـزـرـةـ عـنـهـمـ باـسـمـ الجوـهـرـ الفـردـ .

وتعتبر نظرية الجوهر الفرد أساس التصور الطبيعي عند بعض متكلمي الإسلام ، وكلـنـ لهـذاـ الجانبـ الطـبـيـعـيـ أهمـيـةـ فيـ اـسـتـدـلاـلـاتـهـ الأـخـرـىـ فيـ العـيـدـ مـنـ الـمـجـالـاتـ ، حيثـ إنـ الـدـرـاسـةـ الـطـبـيـعـيـةـ عـنـهـمـ مـقـدـمةـ لـدـرـاسـةـ باـقـيـ الـعـلـومـ ، ولـيـسـ أـنـ عـلـىـ تـلـكـ مـنـ أـنـ مـعـظـمـ كـتـبـ عـلـمـ الـكـلـامـ عـنـدـهـ تـتـنـاـوـلـ الـحـدـيـثـ عـنـ الـجـانـبـ الإـلـهـيـ تـسـبـقـ هـذـاـ الجـانـبـ بـالـبـحـثـ فـيـ الـعـالـمـ وـوـجـودـهـ .

ويرتبط الجانب الطبيعي عند فئة كبيرة من المتكلمين بأخذهم بنظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ^(١) ، حيث لـسـتـخـدمـواـ هـذـهـ الـنـظـرـيـةـ لـوـضـعـ تـصـوـرـ عـنـ الـطـبـيـعـةـ وـالـعـالـمـ ، فـمـنـ وـجـهـ نـظـرـهـمـ عمـومـاـ

= وـهـمـ أـولـ مـنـ أـعـلـنـاـ القـوـلـ بـالـمـذـهـبـ الـذـرـيـ عـنـ الـيـونـانـ ، وـقـالـوـاـ إـنـ الـعـالـمـ يـتـكـونـ مـنـ ذـرـاتـ مـادـيـةـ أـزـلـيـةـ أـبـدـيـةـ مـتـاهـيـةـ الصـغـرـ بـحـيـثـ لـاـ يـمـكـنـ إـنـرـاكـهـ ، لـاـ نـهـاـيـةـ لـعـدـدـهـ ، بـلـ لـوـنـهـ لـعـدـدـهـ لـوـأـعـهـ تـحـرـكـ فـيـ خـلـاءـ لـاـ نـهـاـيـةـ ، حـرـكةـ الـيـةـ مـسـتـرـرـةـ فـيـ جـمـيعـ الـاتـجـاهـاتـ ، وـحـرـكـتـهـ قـدـيمـةـ أـزـلـيـةـ وـذـاتـيـةـ ، وـهـىـ الـذـرـاتـ غـيرـ قـابـلـةـ لـلـقـسـمـةـ فـيـ الـوـاقـعـ ، وـإـنـ أـمـكـنـ تـلـكـ بـالـوـهـمـ ، وـالـذـرـاتـ جـمـيعـاـ مـتـلـلـةـ ، وـهـىـ مـجـرـدـةـ مـنـ الـكـيـفـيـاتـ ، وـتـمـاـيـزـهـ يـأـتـيـ بـالـخـلـالـفـهـاـ فـيـ الشـكـلـ وـالـمـقـدـارـ وـالـوـضـعـ وـالـتـرـتـيبـ ،

- Eduard Zeller : outlines of The History of Greek philosophy , Routledge , broadway House , london 1931 , pp: 64 – 66 , T.Honderich : The Oxford Companion to philosophy , p. 64 , Atomism ,

لميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، ص ١١٠ - ١١٢ ،

محمد جلال شرف : الله والعلم والإنسان في الفكر الإسلامي ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٧ ، وأيضاً على سامي للنشر وأخرون : ديموقريطس : فيلسوف النزرة ، ص ٤٩٠ .

(١) محمد على الفاروقى التهلوى : كتاب اصطلاحات الفتوح ، حقـهـ لـطـفىـ عـبدـ الـبـيـعـ ، رـاجـعـهـ أـمـينـ الـخـوليـ ، المؤـسـسـةـ الـمـصـرـيـةـ الـعـامـةـ لـلـتـلـلـيفـ وـالـتـرـجـمـةـ وـالـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ ، مـكـتبـةـ الـنـهـضـةـ الـمـصـرـيـةـ ، الـقـاـئـرـةـ ١٩٦٣ـ مـ ، صـ ٢٩٣ـ ، مـادـةـ الـجـوـهـرـ الـفـردـ ، وـأـيـضـاـ خـلـيلـ أـحـمـدـ خـلـيلـ : مـعـجمـ الـمـصـطـلـاحـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ ، (طـ١) ، دـارـ الـفـكـرـ الـلـبـانـيـ ، بـيـرـوـتـ ، لـبـانـانـ ١٩٩٥ـ مـ ، صـ ٨٠ـ ، مـادـةـ نـزـرـةـ .

أن العالم مؤلف من ذرات "أجزاء لا تتجزأ" ^(١) ، فقد استخدموا هذه النظرية؛ لتفسيير بقية استدلالاتهم في المجال الإلهي والمجال الإنساني .

وعلى أية حال كانت لهذه النظرية أهميتها في الفكر الكلامي ، فكانت هي الدافع الأول وراء أبحاثهم ؛ لخدمة العقيدة والدفاع عنها .

وقد ظهرت فكرة الجوهر الفرد بداية في الفكر الكلامي على يد أبي الهذيل العلاف ^(٢) أحد رجال المعتزلة ، ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة ، وقد انتقلت إلى الفكر الأشعري ، حيث وجدت رواجاً في العالم الإسلامي ، وأصبحت المذهب الرسمي لغالبيتهم ، فكانت لهذه النظرية أثرها في كثير من التصورات الدينية عند القائلين بها ، كما أدت إلى نتائج هامة في مجال خدمة آرائهم الدينية .
وإذا كان لهذه النظرية مؤيدون من الفرق الكلامية السليقة ، إلا أنه كان لها مخالفوها أيضاً من نفس الفرق ، وأصبحت هذه النظرية منذ منتصف القرن التاسع الميلادي ، أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين ^(٣) .

١- إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجويين .

قد رأى الأشاعرة في القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ دعامة قوية يمكن أن يقيموا عليها .
أراءهم الطبيعية والإنسانية والإلهية ، في Lairوا للأخذ بها والدفاع عنها ، خاصة بعد أن تطورت تلك الفكرة على أيدي المعتزلة ، وقد كان اعتمادهم على تلك الفكرة أساساً فيما يتعلق بخلق العالم ، وجود الله .
وبهذا أصبح مذهب الجوهر لفرد جزءاً من صميم مذهب الأشاعرة ، فالخالق والمخلوق عندهم متباينان تمام التباين ، فأماماً الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلباً ، وعباراتهم المشهورة في الكلام عن الله ، وهي قولهما "بلا كييف" "نف سداً منيغاً دون كل نظر بالفکر في ماهية الله ، أو في صفاتـه ، وأماماً المخلوقات

Wolfson : The philosophy of The Kalam , P. 386 . (١)

(٢) حيث ذهب إلى وجوب عقلية نهاية العالم ، فيكون العالم عند أبي الهذيل العلاف من عدد من الذرات أو الجوادر الفردة ، أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء بسيطة لا تتركيب فيها ، فالجزء الذي لا يتجزأ ، لا طول له ، ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع فيه ولا الفراق ، وبانضمام هذه الجوادر أى باتصالها تتكون الأجسام ويحدث العالم ، وباتصالها تبلى الأجسام ويحدث الفساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، والمكان هو تحقق الآيات المنفصلة فيـ العالم مكون من هذه الجوادر أو الأجزاء ، كما يرى العلاف ، أن عملية الضم والفصل هذه ، إنما يتم بقدرة الله تعالى اللامتحانية على توحيد الأجسام وحفظها متماسكة ، ففكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند العلاف هي فرع من القدرة الإلهية ، والجوادر والذرات هذه ، مخلوقة حادثة متأتية بأمر الله ، الأشعري : مقالات المسلمين ، (ج) ١ ، ص ١٣ ، القاضي عبد الجبار : المندى والأمل ، ص ١٤١ ، ١٤٢ ، لوتوربريتول : مذهب الجوهر لفرد عند المتكلمين الأولين ، ص ١٣٥ ، ١٣٩ ، بينيس : مذهب النزرة عند المسلمين ص ٤ مقتمة ، يحيى هويدى : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص ١٨١ ، ١٨٢ ، وأيضاً كارادوفو : الغزالى ، ص ٦٨ .

Majid Fakhry : Islamic occasionalism, George Allen, Unwinitd. Ruskin house, london . (٣)
1958.P.33 .

فهى تقسم إلى جواهر فردة سواء أكانت أجساماً أم مكاناً ، وكل حادث يقع في الزمان فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا تربط بينها إلا إرادة الله ، والأعراض عندهم لا تبقى زمانين ، أما الأجسام فهى تبقى بأن تُخْلَفْ في كل وقت ، وفي هذا إنكار لقوانين الطبيعة^(١) .

قد أخذ الأشاعرة بهذه النظرية واستخدموها كدليل على حدوث العالم وإثبات وجود الله ردًا على الفلسفه القائلين بقدم المادة وأزلية العالم ، واستنادوا في ذلك على الكتاب والسنة ، كالقول بوجوب التناهى والبداية في الأشياء كالحركة والزمان ، والعلل والمعلمات ، وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها ، ويعنون بذلك بطلان قول من ذهب إلى أنه "ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية"^(٢) ، فكان الأشاعرة يجدون أصل ذلك كله في الكتاب والسنة ، كما في قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بَمْقَدَرٍ﴾^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿وَلَحِصَى كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ﴾^(٤) ، أي أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية ، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها .

وبما أن الارتباط يبدو واضحًا بين إثبات الجوهر الفرد والقول بتناهي الأجسام ، فقد حاول الجويني إثبات وجود الجوهر الفرد مستندًا إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حد وطرف ونهاية ، فإذا وضعت كرة حقيقة على سطح بسيط حقيقي ، فإنها إنما أن تمسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا الجزء هو الجوهر الفرد ، وإنما أن تمسه بجزء منقسم ، فلا تكون كرة ، بل سطحًا بسيطا ، وهو خلاف الفرض . فتعين أن ما به المساسة أمر غير منقسم^(٥) .

كماذهب الجويني أيضًا لإثبات وجود الجوهر الفرد ، إلى التفرقة بين حجم جسم صغير وأخر كبير ،

(١) يennis : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٢ .

(٢) تقصد من هذه العبارة للنظم ، حيث يذكر الأشعري مذهب النظم في الجسم وتجزنته ، بأن ليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلا له نصف ، ولا جزء إلا له جزء ، ذلك أن الجزء عنده منقسم دائمًا ، جائز تجزنته لهذا ، ولا غاية له من باب التجزء ، أي لا نهاية لتجزنته ، فالجسام عنده محددة من جهة المساحة ومتناهية إلا أنها تحتمل القسمة والتخصيص دائمًا ، مني نويزيد : التصور الذري في الفكر الفلسفى الإسلامى ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت / لبنان ١٩٩٤م ، ص ٧٠ ، أوتو بريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ، ص ١٤١ - ١٤٣ ، عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٣ ، الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبغر ، ص ٤٩ ، وأيضاً تحقيق على سلمى للنشر ، ص ١٤٣ .

(٣) سورة الرعد : آية (٨) .

(٤) سورة الجن : آية (٢٨) .

(٥) الشهريستاني : نهاية الإقام في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٥٠٧ ، يennis : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٦ مقدمة ، التهانوى : كشف اصطلاحات للفنون ، ص ٢٩٠ ، مادة الجوهر الفرد ، وأيضاً جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، (ج) ١ ، ص ٤٢٧ ، مادة الجوهر الفرد .

وبين ما يمكن أن يتألف منهما كل واحد يختلف عما يوْلُفُ الثانى ، وهذا يرجع إلى اختلاف عدد الأجزاء المكونة لهما ، ولو كان الجسم لا ينتهي في القسمة ، لكن الجسم الصغير والكبير متسلبين ، حيث إنها يتساويان في الالاتاهى^(١) .

ولا شك أن هذه الفكرة التي قال بها الجويني تعد قريبة و مشابهة للفكرة التي وجناها عند الباقلانى ، إذ استدل الباقلانى على إثبات وجود الجوهر الفرد ، بأن الفيل أكبر من النملة " فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ، ولا لمقادير النملة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ؛ ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه "^(٢) .

ويقصد الباقلانى أن الجزء لو كان منقسمًا لا إلى نهاية ، لم يكن الفيل أكبر من النملة ؛ ذلك لأن كل منها غير متناهٍ الأجزاء ، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها ، وذلك إنما يتصور فقط في المتناهٍ ، ولا يصح وقوعه في ما لا ينتهي ، وإن الصغر والكبير يعتبران بقلة الأجزاء وكثرتها .
اذن التفرقة بين الجسم الصغير والجسم الكبير لابد أن ترجع إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فلا بد أن تكون الأجسام متناهية لأن اللامتناهٍ لا تفرقة فيه .

لقد اهتم الجويني اهتماماً كبيراً بإثبات الجوهر الفرد ، فيرد على من أنكر تناهٍ تجزئة الأجسام من الفلسفه والمتكلمين الذين انتسبوا إلى الفلسفه كالنظام مثلاً حسب قوله . فيقول : " إنه إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ، ثم صور نملة تفتح الدبيب من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقن أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاء غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعة وتخليفة "^(٣) .

وهذا يعني أن الجسم البسيط إذا صارت نملة من أحد طرفيه إلى الطرف الآخر لانقضى ، وهذا دليل على تناهٍ ؛ وذلك لأن اللامتناهٍ لا يمكن بأي حال من الأحوال تصور إمكان انقضائه ، ومن ثم قال الجويني : "... إن ما لا ينتهي يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ..." ^(٤) .

وهكذا ينفي الجويني إمكان وجود اللامتناهٍ ، ويفرض أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه على نحو ما بيناه بمثال النملة التي تفتح الدبيب من أحد طرفي الجسم ، الأمر الذي يترتب عليه أن جميع الأجسام متناهية من حيث احتواها على أجزاء فردة هي أساس تكوينها .

ولا شك في أن الغزال قد استفاد من أستاذة الجويني في القول بتناهٍ الأجسام ، حيث ذكر

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٤٢ ، بينيس : مذهب النملة عند المسلمين ، ص ٩ - مقدمة ، وأيضاً حسن مجید العبدلي : نظرية المكان في فلسفة ابن سينا ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٥٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٥ .

الغزالى إلى أن العالم ، هو كل موجود سوى الله تعالى ، أى الأجسام وأعراضها ، وتفصيل ذلك أنه مما لا شك فيه أن كل موجود إنما متحيز ليس فيه إنطلاق وهو الجوهر الفرد ، أو المؤتلف وهو الجسم ، والموجود غير المتحيز إنما أن يستدعي ، وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الأعراض ، أو لا يستدعي وهو الله تعالى ، وابيات الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة ، ودرك بالحس ، وذلك على العكس من الله الذى يدرك بالدليل لا بالحس ؛ لأنه موجود لا متناهى ليس بجسم ولا بجوهر متحيز ولا عرض فيه^(١) ، وهذا يعني أن كل ما في العالم من موجودات - سوى الله تعالى اللامتناهي - هو ذات متناهية .

ثم يحدثنا الجويني عن صفات الجوهر الفرد ، فيقول : " إن منها الصفات الواجبة ، ومنها الصفات النفسية ، هناك كذلك صفات جانحة ، وصفات مستحيلة ، فالصفات الواجبة مثل التحيز وصحبة قبول العرض ، والصفات الجانحة مثل تغير الأعراض عليه ، والصفات النفسية مثل وجوده وحدوثه ، وصفات مستحيلة مثل خروج الجوهر عن صفة نفسه وانقلاب الجوهر إلى جنس المضادات " ^(٢) . وقد استقاد الغزالى من الجويني في إثبات صفات الجوهر الفرد ، حيث وصف الغزالى الجوهر الفرد بالتحيز ، وبالتالي فلا يوجد عندهما إلا المتحيز .

ومن الصفات الأخرى التي أضافها الجويني على الجوهر الفرد هو أنه :

- ١- مغایر للعرض . ٢- فرد .
- ٣- متجلانس مع غيره من الجواهر .
- ٤- ليس له شكل . ٥- لا يتدخل مع جوهر آخر . ٦- باقٍ غير متعدد .
- ٧- غير مقتصر إلى مكان .

أما عن " الصفة الأولى " فقد تبيناها عندما تحدث الجويني عن قسمة الموجود العيني إلى جوهر وعرض ، وأنه يعني أن الجوهر مخالف للعرض ^(٣) ، وهذا هو نفس ما أثبتته تلميذه الغزالى كما سبق القول .

" الصفة الثانية " : لاستطاع الجويني أن يعرف لجوهر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ ، فهو جوهر أو وضع لا يقبل الانقسام أصلًا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي ، تتألف الأجسام من أفراده بالضمام بعضها إلى بعض ^(٤) ، بهذا يتبيّن لنا وصف الجويني لجوهر الفرد بأنه فرد لا يتجزأ ولا

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) الجويني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٦٧ .

(٣) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٧ ، ولينينا الإرشاد ، ص ١٧ .

(٤) الجرجاتى : التعريفات ، ص ٨٦ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، عاطف العراقي : نحو مجمع للفلسفة العربية ، ص ٣٦ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، مراد وهبة : المجمع الفلسفى ، ص ١٤٦ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، التهانوى : كتاب اصطلاحات الفنون ، ص ٢٦٥ ، مادة الجوهر الفرد ، جميل صلبيا : المجمع الفلسفى ، (ج ١) ، ص ٤٠٠ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، ولينينا يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ، (ج ١) ، ص ٢٢٥ .

ينقسم ، كما يتبيّن لنا مدى تأثير الغزالى بالجوييني ، حيث ذهب إلى أن الجوهر واحد ، فرد ، لا جزء له^(١) .

"الصفة الثالثة" : هذه الصفة معناها أن الجواهر الفردية كلها متجانسة ومتماطلة ، وإنما يرجع التباين أو الاختلاف الملحوظ في الأشياء إلى إثبات العرض ، والعرض الذي لا يلبث أكثراً من وقت واحد لا يثبت للجوهر إلا بالإرادة الإلهية في كل وقت ، أي أن الله تعالى يخلق الأعراض كما يخلق الجواهر . وهكذا يكون القول بتجانس الجواهر من الصفات التي تنتهي إلى إثبات قدرة الله ، وبالتالي إلى إثبات حلوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض .

فقد أثبت الجوييني بأن الجواهر متتجانسة ، بمعنى أن جوهر الهواء هو بعينه جوهر النار ، فالاختلاف يكون في الأعراض القائمة بالنار عنها في الهواء ، فيقول الجوييني : "إن الهواء لا يخالف النار إلا في الأعراض ، إذ النار مثلاً من حيث حرارتها ولونها المخصوص تختلف الهواء ، أما أن يكون الهواء مختلفاً عن النار لاختلاف جوهريهما فذلك ما لا يقول به الإمام ؛ لأن الجوهرين متتساوين في صفتى نفسها ، إذ كل واحد منها يتتصف بالتحيز وقبول العرض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يجوز لنا تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فيذكر الجوييني أنه ليس هناك ما يمنع من أن يتتصف الهواء بأخص خصائص النار ، وذلك حين يحمى حتى يصبر في مثل حرارة النار ، كما يذكر أنه لا يبعد أن يبدع الله تعالى في الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لوئاً يقبل كل لون ، وكذلك لهيب النار واضطرامها مما لا يبعد تصوره في الهواء^(٢) ، وهكذا يرى الإمام أن ما قاله بقصد الهواء والنار يمكن إطلاقه على جميع الموجودات .

"الصفة الرابعة" يذهب الجوييني إلى أن الجوهر الفرد لا شكل له^(٣) فالجوهر عنده في حد ذاته لا يعطي شكلاً معيناً .

"الصفة الخامسة" لا يجوز وجود جوهر بحيث يوجد ذات جوهر آخر ، بمعنى أن الجواهر لا تتدخل ؛ وذلك لأن القول بعدم تداخل الجواهر ينتهي بنا إلى إثبات قدرة الله على الخلق ؛ لأنه لو تداخلت الجواهر لأمكن تراكب جميع جواهر العالم في حيز واحد ، مما يسمح بعد ذلك بتصور خروج العالم بأكمله من حجم خريله على حد تعبير الإمام ، والقول بذلك يتناقض مع إثبات قدرة الله ، وعلى هذا لم يقبل الإمام القول بتدخل الجواهر^(٤) .

(١) الغزالى : المقصد الأسمى شرح أسماء الله الحسنى ، ص ٩٦ .

(٢) الجوييني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبيفر ، ص ٥٨ ، تحقيق على سامي للنشر ، ص ١٥٤ ، وأيضاً نور شيد النيسليورى : المسائل فى الخلاف بين البحريين والبغداديين ، مكتبة الجامعة المصرية ، لين ١٩٠٢ م ، ص ٢ .

(٣) الجوييني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبيفر ، ص ٦١ ، ٦٢ ، تحقيق على سامي للنشر ، ص ١٥٨ ، وأيضاً التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٢٩٠ .

(٤) الجوييني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبيفر ، ص ٦٣ ، وأيضاً تحقيق على سامي للنشر ، ص ١٦٠ .

" الصفة السادسة " : كما وصف الجويني الجوهر بأنه باقٌ غير متجدد ، فقد ذكرنا أن الإمام يعني ببقاءه أي التمييز بينه وبين العرض الذي هو متجدد متغير ، فالمقصود ببقاء الجوهر ، هو إثبات أن هناك وراء المتغير المتبدل شيئاً ثابتاً تحل فيه الأعراض ويبقى بالرغم من تجدد الأعراض وتغيرها وفناها .

ولعلنا إذا رجعنا إلى النظام نجد يقول إن الجوهر متجدد حالاً فحالاً كالأعراض ، وسبب موقفه

- على حد قول الجويني - أنه جعل الجوهر هو عين الأعراض .

يرد الجويني على النظام قائلاً : " إنه لو كان الجوهر متجدد حالاً فحالاً لأفضى ذلك إلى لا يحيا ميت ولا يكون حي ، فإن الذي مات غير من كان حياً قبل موته ، وكذلك القول في جملة الأعراض ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص في هاتين متعاقبتين بالشرق والمغرب بأن يوجده الله في أقصى المشرق ، ثم يوجده الله في الحال الثانية في أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات " (١) .

" الصفة السابعة " الجوهر غير مفترٍ إلى مكان ، إذ لو افترٍ إلى مكان لكان مكانه جوهر ، ثم يتسلسل القول في مكانه ، ومكان مكانه إلى ما لا نهاية ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له (٢) .

وكل هذا يجعلنا نثبت أنه ليس هناك تعارض بين صفات الجوهر ، وأنها كلها تتسم وتنتفق لإعطائنا فكرة مفصلة عن ذلك للموجود الذي افترض الإمام وجوده منذ البداية .

وأخيراً ، نود أن نقول في معرض تقييمنا للغزالى في هذا الموضوع ، إنه لم يأت بجديد ، فإن براهينه على إثبات وجود الجوهر الفرد وصفاته تقوم في جوهرها على تأثره بأستاذة الجويني ، الذي أضاف الكثير في هذا الموضوع . كما ذكرنا - فلا يخرج رأي الغزالى عن رأي الجويني في إثبات وجود الجوهر الفرد وصفاته .

بوجه عام استطاع الأشاعرة استغلال هذا المذهب في البرهنة على كثير من المشكلات الكلامية ، كالبرهنة على حدوث العالم الذي يؤكّد على وجود خالق له ، وكذلك علم الله وقدره الشاملة لكل شيء ، وكذلك مسألة حشر الأجساد وإعادة الجسم الإنساني يوم البعث ، يكفي هنا فارقاً أساسياً بين فلاسفة اليونان الدهريين الجاحدين للخالق ، المنكرين لخلق العالم ، القائلين بأبديته وعدم وجوب ثواب وعذاب ، وبين الأشاعرة الذين برعوا في استخدام هذا المذهب النزري بما يتمشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة . ومن هنا قد شغلت نظرية الجوهر الفرد مكاناً مهماً في البحث العلمي عند مفكري الإسلام ، وفي تأملاتهم الإلهية .

٢- إثبات صلة الخلق المستمر بالجوهر الفرد عند الجويني والغزالى .

(١) نفس المصدر السابق ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٦٢ ، ٦٣ ، وأيضاً تحقيق على سامي النشار ، ص ١٦٠ .

(٢) نفس المصدر السابق ، تحقيق هلموت كلويفر ، ص ٦٢ ، وأيضاً تحقيق على سامي النشار ، ص ١٥٩ .

استطاع كل من الجويني والغزالى أن يستقىدا من نظرية الجوهر الفرد لنفي الحتمية ، حيث إنهم قد ذهبا إلى القول بأن الله سبحانه وتعالى يتدخل في كل لحظة ، ليخلق الأجسام خلقاً متجددًا مستمرة^(١) ، فصلته تعالى بالعالم مستمرة في كل لحظة ، وعاليته تحفظ هذا العالم من أن يصير عدمًا ، فكما خلقه الله تعالى في البداية ، فإن خلقه لياه متجدد .

فالعالم لا يمكن أن يكون له بقاء أو استمرار بدون القدرة الإلهية ، بل لابد أن تتدخل القدرة لتحفظ للعالم من العدم في كل لحظة^(٢) . هذا يعني أن الخلق المستمر هو جزء متمم لنظرية الجوهر الفرد الذى يقضى بأن يكون الجسم وأعراضه فى تجدد دائم^(٣) ، فالأعراض بجملتها غير باقية ، بل هي على التقضى والتجدد ، ينقضى واحد منها ويتجدد مثلها .

وقد استقاد كل من الجويني والغزالى من القول بالخلق المستمر فى تعظيم دور القدرة الإلهية ، وفي إنكار الحتمية والسببية ، فالعالم كله في حركة وسكون ، اجتماع وافتراق ، والخلق مستمر في كل وقت ، فالجواهر في حركة مستمرة ، فكان وجود الجواهر بذاتها لا يصح ، بل إن الجواهر لا تظهر بدون أعراضها ، فهي موجودة بما يطرأ عليها من أعراض لا تبقى ، وكل ما في العالم يتكون من جزيئات ، ينطبق هذا على الأجسام والأعراض ، والحركة والزمان ، وكل هذه الجزيئات مفككة لا توجد بينها صلة أو رابطة ، فيأتي دور القدرة الإلهية لترتبط بين هذه الجزيئات ، ولو لا هذا التدخل الإلهي ، لما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم ؛ ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد ، فأجزاء العالم لا تبقى قبل تخلق باستمرار ، فإن الله بعد خلقه لذرة من ذرات عرض ما ، وأراد له الاستمرار خلقه في الوقت الثاني ، والثالث ، وهكذا تنتشر الصفة على الجسم ، وتصبح عرضًا ملزماً ومميزاً له ، فلا يوجد جسم ماله صفات معينة ، بل للجائز أن يكون لأى جوهر أى نوع من الصفات ، فالاجسام بحد ذاتها لا تلزم وجود نوع معين من الأعراض ، بل تأتى من مخصوص خارجي حيث إن الأجسام كلها جنس واحد^(٤) .

فكان غرضهما من القول بالخلق المستمر هو إثبات تواجد القدرة الإلهية ، وتدخلها المستمر

(١) الخلق المستمر : هو حفظ الله للعلم في كل لحظة ، بمعنى أن العلم يستمد وجوده من الله بشكل مستمر ، عبد الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ٣٦ ، مدة الخلق المستمر ، وأيضًا مروهية : المعجم الفلسفـ ، ص ١٨٨ ، مدة الخلق المستمر R.Walzer : Greek into Arabic, p.192 .

(٢) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٥٥ .

(٣) مني أبو زيد : التصور الذري في النكر الفلسفـ الإسلامي ، ص ٢٧٠ ، عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفـية والكلامية ، (ط)٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص ١٨٦ ، بيبيش : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٢٠٢ ، ح مقدمة ، ليون جوتبيه : المدخل لدراسة للفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، (ط)١ ، دار الكتب الأهلية ، مطبعة الرسلة ، القاهرة ١٩٤٥م ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، هنري كوربـان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، وأيضًا حسين مروة : النزعـات الملـية في الفلسـفة العـربية الإسلامية ، (ج)١ ، (ط)٥ ، دار الفـارـابـي ، بيـرـوـت ١٩٨٥م ، ص ٨٦ .

المطلق في العالم لـ**تغيير ما فيه** ، ولا يكون هناك إلزام على أن يكون لجوهر ما أعراض معينة ، فلا وجوب على الله تعالى مطلقًا في نظرهم ، ولذا كان العالم أي الحوادث كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراها ، فلا تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الخلق المستمر ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ خلقاً من بعد خلق ﴾ ^(١) ، فالإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجد لكل ما يوجد في كل وقت ... فما يخلق في كل حين جميع الموجودات خلقاً ^(٢) ، وفي قوله تعالى : ﴿ وقد خلقكم أطواراً ﴾ ^(٣) فقد بدأ الله الخلق ثم طوره ، وأيضاً في قوله تعالى : ﴿ يزيد في الخلق ما يشاء ﴾ ^(٤) .

وفي كل هذه الآيات القرآنية إثبات حفظ الله تعالى للعالم ، وعذابه المستمرة به ، فقد استد كل من الجوياني والغزالى إلى مثل هذه الآيات ليبيبا ارتباط العالم في كل لحظة بخلق الله له ، حيث لا يخلو وقت من الأوقات عن الحدوث ، وعن التدخل المستمر في خلق الله تعالى وعذابه .

وكل ذلك يتضح عندما ذكرنا فيما سبق أن العالم عند كل من الجوياني والغزالى مكون من جواهر فردية تجتمع وتفرق ، ولا تتدخل ، فال أجسام إذا تتماسك دون أن يكون للجواهر المولفة لها قدرة ذاتية على هذا التماسك ، بل الله هو الذي يتدخل بقدرته ليهب لتلك الذرات تماسكاً لتختلف وتكون أجساماً ، كما أن تلك الجواهر لا تكون منفكة عن الأعراض ، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين ، إذ إن العرض ي عدم ويخلق في كل لحظة بالقدرة الإلهية ، إذا فيقاء الجواهر الفردية من هونة بتدخل القدرة الإلهية في كل لحظة ؛ لتخلق تلك الجواهر والأعراض خلقاً متجدداً ، فاستمرارية الوجود لمكونات العالم لا تكون إلا بالقدرة الإلهية كما أن تماسكها لم يكن إلا بها .

ويبدو من هذا التصور مدى أهمية فكرة الجوهر الفرد عند كل من الجوياني والغزالى ، حيث إنهما قدما تفسيراً للعالم بكل محتواه وأدق جزئياته من منطلق تقومه بالاقدار الإلهي ، فهو يستمد وجوده واستمراريه من الخلق الإلهي المستمر ، والمتجدد في كل لحظة ، وبمحض المشينة دون أن يكون للمادة أي قانون خاص يتدخل بأي درجة من الفاعلية في تحديد مسار متغيرات العالم وحوادثه .

وهكذا يتضح أن كلاماً من الجوياني والغزالى قد استخدما تلك الفكرة ذات البعد الطبيعي من أجل إثبات حدوث العالم - كما سبق القول - مؤكدين في ذلك على الفاعلية المترفردة لله في هذا العالم ، أي أنه إذا كان كل منهما أرجع إلى الله وقدرته الفضل في خلق العالم ، وإخراجه من حيز العدم إلى حيز الوجود ، إلا أن دور القدرة لا ينحصر فقط في الإيجاد ، بل ينعداه إلى استمرار هذا العالم .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، (ج) ٥ ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(١) سورة الزمر : آية (٦) .

(٤) سورة فاطر : آية (١) .

(٣) سورة نوح : آية (١٤) .

الفصل الثالث

إثبات أدلة وجود الله ووحدانيته عند الجويني والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقطات الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانياً : الأدلة على وجود الله وصلتها بالعالم : -

(١) الأدلة النقلية .

(٢) الأدلة العقلية : -

(ا) دليل الحدوث .

(ب) دليل الجواز والإمكان .

(ج) دليل الغائية : -

(١) الغانية وارتباطها بمشكلة السببية .

(٢) الغانية وارتباطها بالغاية الإلهية .

ثالثاً : صفة الوحدانية : -

(١) الأدلة النقلية .

(٢) الأدلة العقلية : -

(أ) خالق العالم واحد غير متكثر .

(ب) دليل التمايز أو التغالب .

أولاً : تمهيد .

إذا كنا ننتقل من البحث في حدوث العالم وقدمه كمشكلة إلية اهتم بها كل من الجويني والغزالى ، إلى البحث في مشكلة إلهية أخرى ، تتعلق بالتدليل على وجود الله تعالى ، فإن سبب ذلك أن كلاماً الجويني والغزالى يربطان بين المجالين أو المشكلتين برباط وثيق .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب (تهاافت الفلسفه) وجذنا الغزالى ، يأخذ على الفلسفه إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبا إلى القول بقدم العالم . وهذا يعتبره الغزالى تناقضًا ، إذ إن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أن يدل على وجود الله تعالى .

بل إن الغزالى يرى أن آراء الفلسفه الذين قالوا بقدم العالم تؤدى إلى مذهب الدهريه ، فهو يذهب فيكتابه (تهاافت الفلسفه) إلى أن الفلسفه رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانغاً مع ذلك ، وهذا المذهب وإن كان متناقضًا^(١) ، فهو يؤدي إلى مذهب الدهريه طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً ، كذلك الأجسام بلا علة ، فما معنى قولهم بأن هذه الأجسام وجودها بعلة وهي قديمة^(٢) .

إن الغزالى يرى أن من يقول بحدث العالم ، هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله ، أما القائل بالقدم فان تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له ، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم .

وهذا يعني عند الغزالى - متأثراً بالجويني - بأن هناك صلة بين التوصل إلى وجود الله تعالى وبين القول بحدث العالم ، إذ إن الله موجود لأن العالم محدث ، وموجودات هذا العالم تعد متغيرة ومتبدلة ، ومن هنا نجد أن هذه الموجودات لا هي قديمة ولا هي باقية ، إذ إن القديم لا يتغير ، وإذا كان كل شيء في العالم بعد متغير ، فهو حادث ومخلوق لله ، فتغير الموجودات إذن دليل على وجود خالق قديم لا يتغير .

وإذا كان كل من الجويني والغزالى يحاولان بالنقل والعقل إثبات حدوث العالم ، فإن هذا لا يقت عن حد إثبات حدوث الموجودات وحسب ، وإنما يتعداه إلى الكلام عن الخالق وصلته بالعالم من حيث كيفية إيجاد وخلق هذا العالم .

ونود أن نشير إلى أن هناك عدة تساؤلات ، لابد من الإجابة عنها وهى : من كون هذا العالم ؟ من سن له التواميس التي يجري عليها ؟ من يستطيع أن يدرك عظمته ؟ من يستطيع أن يعلم قصده من

(١) الغزالى : تهاافت الفلسفه ، ص ١٤١ ، وأيضاً عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ م ، ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) الغزالى : تهاافت الفلسفه ، ص ١٨٢ .

خالقه ؟ فحن أعجز من أن ندرك ما في أرضنا من الكائنات ، بل ما في أجسامنا من الأعضاء ، فالعالم بكل ما فيه من موجودات عظيم ، ولا بد له من أن يكون الخالق أعظم من كل هذا^(١) .

ان الحكمة فى خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل ، منصوصة لمن طلبها فى السمع ، فالعقل قد شهد بأن الحكمة فى خلق العالم اظهرها آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد ، أما السمع فآيات القرآن كثيرة تبين لنا بأن كل شيء موجود في العالم هو من خلق الله ، ولا يخلق أى شيء عبثاً أو لهواً^(٢) .

ولهذا صار كثير من العقلاة إلى أن أول ما يخلقه الله تعالى يجب أن يكون عاقلاً مفكراً ، لأن خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ، وينتسب إلى معرفة البارئ تعالى باستبصر عبث وسفه (٢) ، فإن الإنسان مجبول في فطرة عقله على معرفة الله تعالى ، وأنه إذا رأى ما في خلق الله من ترتيب حكم ، وأمر عجيب ، أقر بضرورة خالق يدبر ويقدر .

وقد استند كل من الجوييني والغزالى - كما سترى - فى إثبات وجود الله إلى ما فى العالم من نظام عجيب ، فإنه هو الذى نظم هذا العالم وفقاً لترتيب مقصود ليس على العقل سوى النظر فيه واكتشافه للرورق على عظمة وكمال الخالق .

فإن قوام كل شيء وثباته في العالم من الله تعالى؛ وذلك لأن فكرة خلق العالم تتفق تماماً مع فرض أن الله هو الذي يحافظ على وجود العالم، ويجعله يبدو أمامنا على أنه متماسك وحده، على الرغم من تعدد مظاهره وتكثرها.

وهذا يعني أن الفاعل ليس في وجوده شك ، ولذلك نبه الله تعالى في كتابه فقال : «إِنَّ اللَّهَ شَكَفَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»^(٤) ، فقد أخبر تعالى أن فاطر السموات والأرض ليس في وجوده شك ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً ، فثبت بهذا أن الباري تعالى يعلم بضرورة العقل^(٥) .

ما سبق يمكننا أن نتوصل إلى إثبات وجود الله تعالى بالنقل والعقل معاً ، فقد استقاد كل من للجويني والغزالى من المنبع القراءى جملة بالنظر فى العالم ، وأضافا إليه بعد ذلك أدلة عقلية ، ومن هذه الأدلة :

(١) يعقوب صروف : عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، المجلد (٧٢) ، (ج) ١ ، القاهرة ١٩٢٨م . ص ١ .

(٢) علي عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالي ، (ط) ١ ، ترجمة خيري حماد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ م . ص ١٨٥ . وأيضًا محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ١٧ .

^{٤٠} (٣) الشيرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، (ج) ١، ص ١٠٤.

(٤) سورة لبراهيم : آية (١٠) ، وأيضاً الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، من ١٥٥ .

بالنسبة "لدليل الحدوث" : أى حدوث الأجسام والأعراض ، فبحدوث الأعراض يصح حدوث الأجسام ، وبحدوث الأجسام يصح وجود الله تعالى ، حيث إن حدوث شيء من غير إحداث محدث مستحيل .

أما "دليل الجواز والإمكان" فهو أكثر وضوحاً عند الجويني ، فقد استدل ، ومن بعده الغزالى ، على وجود الله تعالى بإمكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عنده ، جائز أن يقع على وجه آخر غير ما وجد عليه ، إذ إن كل موجودات العالم عنده أمور جائزة ، بمعنى أن كل ما يتغير ولا يتثبت على حال فهو جائز وممكن .

وأما بالنسبة "لدليل الغانية" فهو الذى يقرر بوجود الله تعالى منظمه العالم ومحكمه ، ومن ثم فارتباط دليل الغانية بفكرة وجود الله تعالى ، هو ارتباط ضروري ، فالبحث فى الغانية هو البحث عن معنى الوجود والخلق والمصير الإنسانى ، ومن هنا يصبح الكشف عن أبعاد الأدلة العقلية لدى كل من الجويني والغزالى أدلة جديرة بالبحث نظراً لجديتها وأهميتها لاستكشاف آراءهما ، ومدى تأثر الغزالى بالجويني فى إثبات أدلة وجود الله تعالى .

ثانياً : الأدلة على وجود الله وصلتها بالعالم :-

١- الأدلة النقليّة .

الأدلة النقليّة هى من لوضوح الأدلة على ثبات وجود الله تعالى بل وقوها ، وهى فى الوقت نفسه أسهلها بالنسبة للابرار الإنسانى ، فقد التزم بها كل من الجويني والغزالى ، إذ إن الأدلة النقليّة عندهما هي الموصولة إلى وجود الله تعالى وحقيقة ، فكانا يحرسان على الاستشهاد بها خاصة في الموضوعات الإلهية .
ولا شك في أن آيات القرآن الكريم تستهدف للملاحظة التأملية للطبيعة ، لتبعث في الإنسان الدليل على وجود الله تعالى ، بمعنى أن الآيات القرآنية كثيراً ما تدعو الناس إلى التأمل في ملوك السموات والأرض فيما يجري فيها من إتقان وإحكام ؛ لكن يهتؤوا إلى وجود مبدع لهذا العالم ، فالعلم كله يسوده نظام دقيق محكم ، إذ إن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة ، لا تتبدل ، وهذا هو معنى إيجادها بالحق ، أى بمقدسي حكمة معينة ، فيقول الله تعالى : «أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي ملوك السموات والأرض»^(١) ، قوله تعالى : «بَيْعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(٢) ، ول ايضاً في قوله تعالى : «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَخَلْفَ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لِآيَاتِ الْأَلْبَابِ»^(٣) ، قوله تعالى : «سَنَرِيهِمْ لِيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ

(١) سورة الأعراف : آية (١٨٥).

(٢) سورة البقرة : آية (١١٧) ، الجرجاني : التعريفات ، ص ١٨ ، مادة الإبداع ، الأصفهانى : المفردات في غريب القرآن ، من ١٥٧ ، وأيضاً في منصور الماتريدي : تأويلات أهل السنة ، (ج) ١ ، تحقيق إبراهيم عوضين ، والسيد عوضين ، بشراف محمد توفيق عوض ، القاهرة ١٩٧١م ، ص ٢٦٧ .

(٣) سورة آل عمران : آية (١٩٠).

وفي أنفسهم ^(١) ، وقوله تعالى : ﴿الله الذي سخر لكم البحر﴾ ^(٢) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿وهو الذي برسل الرياح بشراً بين يدي رحمته﴾ ^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿فَصُنْعَنَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ^(٤) . كل هذه الآيات تبين عجائب خلقه الدالة على كمال قدرته ، وتؤكد دلالة قاطعة على أن هذا النظام في العالم لم يكن اتفاقاً ، بل هو عن قصد قاصد ، وإرادة مريدة ، فالعالم مخلوق بالضرورة الله تعالى ، موجود على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ^(٥) ، أي أن النظام الدقيق الموجود في العالم يدل صراحة على وجود خالق لهذا العالم ، وهذا الخالق هو الله تعالى . فصلاح السموات والأرض واستقامتها ، وانتظام أمر المخلوقات على أتم نظام من أظهر الأدلة على أنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيي ويميت ^(٦) ، في قوله تعالى : ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ^(٧) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْبَارِئَ الْمَصْوُرَ﴾ ^(٨) ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ ^(٩) ، فالله تعالى هو العلة الممسكة بالعالم ، والحافظة على وجوده ، ولو لم يكن ذلك لتلاشى وفني .

كما أن القرآن يتحدث دائمًا عن حفظ الله للعالم وعناته المستمرة به ، مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ ^(١٠) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ ^(١١) ، يتضح لنا من هذه الآيات أن لطف الله ورحمته وعناته المتعلقة بالأشياء كلها في العالم ، وأنها لا نهاية لها لما ترى في النبات والحيوان والمعادن من سعة القدرة ، وحسن الصور والألوان ^(١٢) .

(١) سورة فصلت : آية (٥٣) .

(٢) سورة الجاثية ، آية (١٢) .

(٣) سورة الأعراف ، آية (٥٧) .

(٤) سورة النمل ، آية (٨٨) .

(٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ١٣١٩هـ . ص ٦٥ ،
٦٦ ، ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، المطبعة اليمنية بمصر ١٣٢٠هـ ،
ص ٣٥٥ ، وأيضاً محمد زاهد الكوشري : مقالات الكوشري ، (ط) ١ ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٧٢هـ .
ص ٣٦٢ .

(٦) ابن قيم الجوزية والجواب الكافي لمسلم سأل عن الدواء الشافي [طبعه أبي السمح عبد الظاهر محمد] ، (ط) ٢ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ١٩٢٨م ، ص ٢٧٥ .

(٧) سورة الملك ، آية (١) .

(٨) سورة الحشر ، آية (٢٤) ، وأيضاً النقاشاني : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م ، ص ٦٤ .

(٩) سورة الطارق : آية (٤) .

(١٠) سورة فاطر : آية (٤١) .

(١١) سورة يوسف : آية (٦٤) .

(١٢) الغزالى : كيمياء السعادة ، ضمن مجموعة الرسائل ، ص ٥٢٢ ، وأيضاً أبو بكر عبد الرزاق : كيمياء السعادة ضمن كتاب الفتحات الغزالية ، (ط) ٢ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩م ، ص ١١٠ .

ومن ثم فعالية الله بالعالم تتجلى في صور متعددة ، في قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا ، وَالْجَبَلَ أُوتَادًا ، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ، وَجَعَلْنَا نُومَكُمْ سَيَّاتًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا ، وَجَعَلْنَا سَرَاجًا وَهَاجَانَا ، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا ، لَنْخُرَجَ بِهِ حَبًّا وَبَنَائًا ، وَجَنَّاتَ أَفَافًا ﴾^(١) .

يقول الغزالى فى الإحياء : " ليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الأرض والسموات وبدانع فطرة الحيوان والنبات ، لاستدل على أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن خالق يديره وفاعل يحكمه ويقدر ، بل تقاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره "^(٢) ، ولذلك قال الله تعالى : ﴿ أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الظَّالِفُونَ ﴾^(٣) ، وهذا يعني أن المخلوق لابد له من خالق .

ويمكننا أن نسمى هذا الدليل بدليل الحدوث ، إذ إن الطريق الموصل إلى التصديق بوجوب الله تعالى ، هو القول بحدوث العالم ، فقد استقى كل من الجويني والغزالى نظريتهما فى العلاقة بين الله والعالم من التعاليم الدينية . إذ جاء فى القرآن أن السموات والأرض هي من خلقه تعالى ، ولا خالق سواه فى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٤) ، وقوله تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَيَّارُ ﴾^(٥) .

ومن هذا يتبيّن لنا بأن المنفرد بالخلق والإبداع إنما هو الله تعالى ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة في ملوك السموات والأرض ، فإن الله عز وجل خلق الخلق على غير مثال ، وأندع العالم على نظام كلما تأمله المخلوق زادت حيرته ، وتضاعف ذهوله ؛ لكثرة ما في المخلوقات من أسرار . في قوله تعالى : ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمَسْقَرِهَا ذَلِكَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ، وَالقَمَرُ قَرْنَاهُ مَنَازِلُهُ حَتَّى عَادَ كَالْعَرْجُونَ الْقَدِيمُ ، لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي أَنْ تَدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلَا اللَّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلُّ فَلَكٍ يَسْبِحُونَ ﴾^(٦) ،

(١) سورة النبأ: آية (٦ - ١٦) ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٥ وأيضاً الحام العوام عن علم الكلام ، المطبعة الميمنية بمصر القاهرة ١٣٠٩ھ ، ص ١٩ ، ناصر الدين البيضاوى : أنوار التزيين وناسل للتزويل ، (ج) ٢ ، ص ٣٥٥ ، وأيضاً ابن رشد : الكشف عن مناهج الأئمة ، ص ٦٧ - ٦٥ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٥ .

(٣) سورة الطور : آية (٣٥) .

(٤) سورة البقرة : آية (٢٩) .

(٥) سورة الرعد: آية (١٦) ، وأيضاً الجويني : لمع الأئمة ، ص ١٠٧ ، ٧٠ .

(٦) سورة يس : آية (٤٠ - ٣٨) .

وقوله تعالى : «فَلَيَنْظُرِ الْإِنْسَانَ إِلَى طَعَامِهِ ، أَنَا صَبَّيْنَا الْمَاءَ صَبًا ، ثُمَّ شَقَّنَا الْأَرْضَ شَقًا ، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا جِبًا ، وَعَنْبًا وَقَصْبًا ، وَزَيَّنَنَا وَنَخْلًا ، وَدَحْنَقَ غَلْبًا ، وَفَاكِهَةَ وَأَبَا ، مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا نَعْمَلُكُمْ بِهِ»^(١) .
يبين كل من الجوياني والغزالى هذه الآيات لمنكري وجود الله تعالى من الدهريين والزنادقة ،
فيقول كل منها لهم : إن اختلاف النبات والزرع والثمار وألوانها وطعمها ، دل على أنه من تدير خالق
قديم قدير ، وهو الله تعالى ، وهذا هو نفس ما أكدته "أبو المعين النفسي" من أن وجود الخلق دليل على
وجود الخالق^(٢) .

فقد أثبتت النصوص الدينية بما لا ينطوي إلى الشك من أدلة على وجود هذا العالم ، والتى جعلت
من أسرار خلقه وبديع نظامه دليلاً على وجود الله تعالى ، إذ ذهب الغزالى إلى أنه ليس في الوجود إلا الله ،
وكل شيء هالك إلا وجهه ، وبالرغم من أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد ، إلا أنه يخلع صفة
الوجود الحق عن عالم الخلق ، ومن ثم فسياق الآيات القرآنية هذه توضح لنا عظمة الخالق ، وعظمة
صفاته .

فكانت هذه الآيات ببيان صارق بأن تكون ردًا على من ينكر وجود الخالق ، ويرد الأمور كلها إلى المادة
وما فيها من طبلان وقوى واستعدادات بالتبه على أن هذا التtribut فى الخلق ، والتصريف والتبيير ، لا يمكن أن
يكون مصدره المادة الميتة التي لا شعور فيها ولا إبراك ، فهذا التبيير ، وهذا التصريف ، وهذا التسخير ، لا
يصدر إلا عن عالم واسع للعلم ، حكيم بالغ الحكمة ، قدير تمام القدرة ، وهو الله تعالى^(٣) .
إلى هنا فالعالم كله حدث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات لها بداية ونهاية ، وليس ثمة موجود
ازلى نبدي إلا الله ، لذلك اهتم كل من الجوياني والغزالى ببيانات حدوث العالم ، ومن ثم ينبنى على ذلك
وجود محدث ، لافتقار المحدث إلى محدث .

وإذا كان لفظ الحدوث أو القدم لم يرد في القرآن ، فقد ورد فيه ما يشير إليهما نحو قدم الخلق ،
وحدث المخلوق ، لذلك أكد القرآن على أن الله تعالى هو خالق كل شيء في العالم على أتم نظام ، بحيث
لا يشاركه في عملية الخلق والإيجاد أحد آخر سواه .

كما أن معرفة وجود الله أول ما يستضاء به من الأنوار ، ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد
إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله تعالى بيان ، وليس يخفى على من معه أدنى من عقل ، إذا تأمل بأننى
فكرة مضمون هذه الآيات ، وأدار نظره في عجائب خلق الله تعالى للسموات والأرض بما فيهما من مخلوقات

(١) سورة عبس : آية (٣٢ - ٣٤) ، ول Psychiat الغزالى : إلحاد العوام عن علم الكلام ، من ١٩ .

(٢) أبو المعين النفسي : بحر الكلام في علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٢ م ، ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٣٢ ، ول Psychiat أبو محمد عز الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع
اللهاج ، المطبعة العاصرة ، طبع أولندي ، ١٣١٣ هـ ، ص ٢٢ .

كلها محلاً لتعلق النظر لإثبات وجود الله تعالى ، إذا في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغنى عن إقامة الدليل على وجود الله تعالى ، وأنه الواحد الحق المبدع لهذا العالم .

٢- الأدلة العقلية ::

لاشك أن استخدام الأدلة العقلية في التوصل إلى إثبات وجود الله تعالى ، هي التزام شرعاً منزلاً ، أي أنه لو لم تفرض الشريعة هذا الالتزام لما كان في مقدور العقل البشري قط أن يتوصل إلى وجود الله ، ومن ثم فإن التأكيد على إثبات وجود الله تعالى عند الأشاعرة عامة ، هو ثمرة استدلال عقلي يمليه استدلال شرعاً .

(أ) دليل الحدوث .

وقد استخدم كل من الجويني والغزالى إثبات حدوث العالم ، كدليل لإثبات أن العالم مخلوق ولله خالق ، فإذا ثبت أن الأجسام محدثة ، وكل محدث فله محدث ، فال أجسام مفترقة إلى محدث ، فكان الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى هو النظر في أفعاله ، فاستدل كل منها عليه بالعالم ، و قالا تارة العالم محدث ، وكل محدث له محدث ، وتارة أخرى العالم ممكناً فله مؤثر .

وقد اعتمد المتكلمون - لاستدلال على وجود الله - على قياس الشاهد على الغائب ؛ لإثبات أن كل فعل لابد له من فاعل ، وهذه تعد عندهم معرفة ضرورية أولية ، حيث أنه من الثابت أن كل فعل له فاعل ، وكل حادث له محدث ، فيذهب القاضى عبد الجبار إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذ من التشبه بالأفعال الإنسانية ، حيث إن تصرفاتنا في الشاهد ، محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحوثها ، وكل ما شاركتها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها في الحدوث ، فيجب احتياجها إلى محدث فاعل^(١) .

وقياس الشاهد على الغائب ، يحتاج في تقريره إلى أربعة أركان ، وهى الأصل والفرع والحكم والعلة ، أما الأصل هو كون العبد محدثاً لأفعال نفسه ، والفرع هو العالم ، والحكم هو الاحتياج إلى الفاعل ، والعلة هي الحدوث .

ويتفق المتكلمون مع قاضى القضاة فى هذا الاستشهاد ، أي المقارنة بين أفعالنا على وجود أنفسنا واستخدام هذا فى إثبات وجود الله ، ذلك أن إثبات المحدث فى الغائب لا يكون إلا بعد إثباته فى الشاهد ، ولما كانت أفعاله تعالى تدل عليه ، لأنه لا يرى ولا يدرك بشيء من الحواس ، فطريق العلم به ما نعلم فعلاً له ، فالدليل عليه تعالى ليس إلا أفعاله .

فوجود الأفعال الطبيعية ، مثل خلق العالم دليل على وجود خالق لها ، فقد استهل الأشعرى كتابه

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن أبي هاشم ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط١) ، مكتبة وهة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ١١٨ ، وأيضاً النيسابورى : فى التوحيد ، ص ٥٣ مقدمة .

(اللهم) بفصل في وجود الصانع ، فقرر فيه : "أن الدليل على وجوده تعالى أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام ، كان نطفة ثم علقة ، ثم لحمًا ودمًا وعظمة ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، وكذلك ينتقل الإنسان في حال كبره من طور إلى طور ، حتى يصير شيخًا ، دون أن ينقل نفسه بنفسه ، كما أن القطن لا يجوز أن يتتحول غزلًا مفتولاً ، ثم ثوبًا منسوجًا ، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر ، فإذا تذكر الإنسان في هذا علم بالضرورة أن له صانعًا قادرًا عالماً مريداً ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة بيده ، لأن كل حادث لابد له من محيط "^(١) . ولا شك أنه يريد الصعود من العالم إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن هذا الاتجاه في التدليل على وجود الله نجده عند الكثير من الأشاعرة ، فإذا رجعنا إلى تطور مذهب الأشعرى عند البقلانى ، وجذناته في كتابه (التمهيد) يقرر أنه لابد لهذا العالم المحدث من مصور محيط ، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، وللبناء من بنان ، وإنما لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابه حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صانع ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك ، متعلقة بصانع صنعها ^(٢) ، وهذا الدليل يستند إلى مبدأ السبيبة الفاعلة ، لأنه لا يتتصور وجود صناعة بلا صانع .

وعلى هذا يعلم وجود الصانع ، إذ إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم إذا له سبب ^(٣) ، والسبب الحقيقي الكامن وراء حدوث العالم هو الله تعالى ^(٤) .

وهذه المقدمة القائلة باحتياج المفعول إلى فاعل أو احتياج المحدث إلى مؤثر ، مقدمة ضرورية تعرف من بداهة العقل ؛ لأن من جوز حدوث ذلك البناء لاعن فاعل وبلاز ، كان محكمًا عليه بالجنون ^٥ .

(١) الأشعرى : اللهم في الرد على أهل الزينة والبدع ، قدمه حموده غرابه . مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٥ .
ص ١٧ - ١٩ ، الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوفر ، ص ١٦١ ، لمع الأدلة ، ص ٨٣ ،
أمير منها ، على خريص : موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط) ٢ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت
١٩٩٤ م ، ص ٢١ ، مادة الأشاعرة ، على عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ،
عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ٢٢٩ ، ٣٠٠ ، وأيضاً آدلة وجود الله في الفكر
الفلسفي الإسلامي ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية لإبراهيم مذكر ، دار الثقافة للطباعة والنشر .
القاهرة ١٩٧٩ م ، ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) البقلانى : التمهيد ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، الإنصاف ، ص ٢٧ ، الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوفر .
ص ١٥٩ ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٢٧٨ ، وأيضاً أبو زيد البخري : البداء والتاريخ . (ج) ١ ، ص ٥٨ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٨ ، محمد عبد العليم : بين الفلسفه والكلاميين ، (ج) ١ ، ص ٢٤٢ ، وأيضاً
إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جواهر التوحيد ، ص ١٤ ، ٢٤ .

(٤) جرار جهامي : مفهوم السبيبة بين المتكلمين والفلسفه .

فالإنسان لو مر بقاع ليس فيه بنيان ، ثم عاد فرأى حانطاً مبنياً، أعلم أنه لابد له من بانيٍّ بناء^(١) ، وبدل على هذا ما عليه كل جسم من شكل معين مخصوص ، مما يوجب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمولف الله ، وقادص قصد كونه كذلك .

كما لا يمكن أن يكون المحدث فاعلاً لنفسه أو لغيره ، لأنه إن كان غير حي ، فهو موات ، لا يصح منه الفعل ، وإن كان حيًا ، فقد كان من قبل مواتاً ، وذلك في بدء أمره ، كما كان جاهلاً بنفسه ، وبكيفية تركيبه ، ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حي عالم قادر ، فصح أن لجميع العالم خالقاً غيره ، وليس منه^(٢) .

إلى هنا يمكننا أن نقول إن منهج الأشاعرة في إثبات وجود الله تعالى كان منهجاً طبيعياً ، وكانت نقطة البداية هي التأمل في العالم ونظامه باعتبار أنه فعل للخالق ، ومن ثم فهو دليل يدل عليه بحيث يكون الابتداء من المخلوق والانتهاء للخالق .

ويعتقد كل من الجويني والغزالى أن هذا الدليل لا يختلف عن الأ أدلة المذكورة في القرآن التي تدعو إلى النظر في العالم ، صنعه ونظامه للاستدلال على وجود الخالق ، فبعد أن أثبت كل منهما أن العالم حادث - كما رأينا - وأن كل حادث له محدث ، يثبتان بعد ذلك أن هذا المحدث هو الله تعالى ؛ وذلك لأن هذه الحوادث لا تكون حادثة بنفسها ، ولا هي قيمة ، وإنما تكون محدثة لفاعل خارج عنها ، فبأننا نعلم أن الجوهر والعرض أو الأجسام وما يظهر بها من أعراض جميعها دالة على وجود الله باعتبار أنها فعل من أفعاله .

ويعتمد كل من الجويني والغزالى لإثبات وجود الله على حدوث العالم ، وأن له محدثاً ، والدليل على ذلك أن الأعراض حادثة بالمشاهدة ، ودليل حدوثها هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، وبطلان السكون عند مجيء الحركة ، وإن لم تبطل لوجب أن يكون الجسم متحركاً وساكنًا في وقت واحد كونه باطل^(٣) ، كما أن الأجسام حادثة ، لأن الأجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ولا تتفق عنها ، وما لم يسبق الحوادث ، ولا يتفق عنها فهو حادث^(٤) ، وبالتالي فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحوادث تنتهي إلى خالق قديم وهو الله تعالى^(٥) .

(١) ابن الجوزى البغدادي : ثلبيس ايليس ، ص ٤١ .

(٢) الباقيانى : التمهيد ، ص ٤٥ ، وأيضاً الإنصاف ، ص ٢٨ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٠ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ ١) ، ص ١٠٦ ، وأيضاً مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصري كالمكتبة الملوكية ، مطبعة الصدق بمصر ، القاهرة ١٣٢٢هـ ، ص ٦٣ .

(٤) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبر ، ص ٦٧ ، ١١٣ ، الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٤ ، إحياء علوم الدين ، (جـ ١) ، ص ١٠٦ ، وأيضاً ابن الجوزى البغدادي : ثلبيس ايليس ، ص ٤٢ .

(٥) النسابورى : في التوحيد ، ص ٥٧٤ .

كما أن تقدم بعض الحوادث على بعض ، أو تأخر بعضها عن بعض ، فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه ، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه ، وكذلك المتأخر ، فكان هذا دليلاً على أنه له مقدماً قدمه ، وعاجلاً عجله في الوجود^(١) .

فيقول الغزالى متأثراً بالجوبينى : " إن الإنسان إذا عرف أنه حادث ، وأن الحادث لا يستغني عن محدث ، فقد حصل له البرهان على الإيمان بإله ، وما أقرب إلى العقل من هاتين المعرفتين ، وهو أن الإنسان حادث ، والحادث لا يحدث لنفسه "^(٢) ، وهذا يعني أن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، فوجود الله لا يتوقف على وجود العالم ، بل وجود العالم موقف على وجود الله تعالى ، أي أن وجود المحدث ينقر إلى وجود الله تعالى^(٣) .

إلى هنا لا يمكن أن تكون الحوادث فاعلة لنفسها ؛ وذلك لأنه يستحيل من المعدوم إحداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلاً ، وعلى هذا فاشه هو الذى أحدثها ، فكل حادث في العالم هو فعله وخلفه واختراعه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم .

فإذا كان الخالق هو الله الذى لا يشاركه في الخلق غيره ، فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الخلق والاختراع ، وهذا ما أثبتته الجوبينى من أن البارئ تعالى هو الخالق المبدع المستقل بابداعه من غير احتياج إلى شيء^(٤) .

وقد استخدم كل من الجوبينى والغزالى العالم لتزييه الله تعالى عن مشابهته ، فالعالم حادث لأن الله قديم ، والعرض في محل ، والجوهر في حيز ، لأن الله ليس في محل وغير متحيز ، والعالم فان والله باق ، والعالم له بداية من ناحية الزمان والمكان ، والله لا أول له زماناً ووجوداً ، فكل ما يقال في وصف العالم ينزعه الله تعالى عن مشابهته ، فالفاعل للجوهر يجب أن يكون مخالفًا لطبيعة الجوهر والجسم ، وإلا انطبقت عليه أحكامها فما يثبتونه للأجسام والأعراض ينفعونه عنه تعالى^(٥) . ويتبين من هذا الدليل - أي دليل الحدوث - أنه لا يمكن لأحد أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، كما لا يمكنه أن يقول إنه هو الذى أحدث نفسه ، فننتهى من هذا كله إلى أن العلم بحدوث العالم هو أحد الأدلة على إثبات وجود الله تعالى .

(١) الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٥ ، وأيضاً ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافي ، (جـ) ٣ ، (ط) ٢ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٠٦٩ .

(٢) الغزالى : المضلون الكبير ، ص ١٣ ، ١٤ ، وأيضاً ابن تومرت : عقيدة ، ص ٤٨ .

(٣) الغزالى : رسالة التجريد في كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٦٤ ، ٦٦ .

(٤) الشهريستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، (جـ) ١ ، ص ٧٨ .

(٥) من أبو زيد : التصور الذري في الفكر الفلسفى الإسلامى ، ص ٢٣١ .

(ب) دليل الجواز والإمكان .

إن الأشكال والصور التي نراها مختلفة في هذا العالم تكون أحياناً مربعة أو مدورّة ، وهذا الشكل لا يكون لها من نفسها ، بل تحتاج إلى مرّجح لها ، وهنا يثبت الجوييني فكرة الجواز والإمكان ، ويوضح بها أن الأشياء في ذاتها قابلة لصور وكتينيات مختلفة ، فكان اختصاصها بصورة معينة دون أخرى يفترض مخصصاً أو مرّجحاً ، أوجب اختصاصها بهذه الصور .

فقد استدل الجوييني على وجود الله بإمكان كل جزء من أجزاء العالم ، وكل جزء من أجزاء العالم ممكّن عنده ، جائز أن يقع على وجه آخر غير ما وجد عليه ، إذ إن كل موجودات العالم عنده باشكالها وبيئاتها وأختصاصها بأعراض معينة ، كل هذه الأشياء أمور جانزة ، وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف ، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر ، وإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً ، وإذا كان مرتفعاً فمن الممكن تعريره منخفضاً ، وأيضاً كان من الممكن أن تكون مستديرات العالم مربعة ، وكواكبها لها نظام آخر وترتيب مختلف^(١) ، وكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز ، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم .

ولذلك يذهب الجوييني إلى أن العالم على ما هو عليه ، فإن العقل لا يحيل أنه كان جائزًا أن يكون على وجه آخر مختلف تماماً ، وهذا الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها ، ومع هذا فقد تخصصت بيئات وأوضاع وأوقات ، وهذا التخصيص يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات ، إذ إنه من الحال إثبات هذا الاختصاص اتفاقاً من غير مقتض ، وهذا المخصص بالإرادة هو الله تعالى ، فهو الذي أوقع تلك الأمور الجانزة على الوجه الذي اختاره بمحض المشيئة^(٢) .

فيقرر الجوييني مدللاً على فكرته في معظم كتبه ، أنه قد صح حدوث العالم ، والحادث جائز الوجود ، إذ يجوز تقدير وجوده بدلأً من عدمه ، ويجوز تقدير عدمه بدلأً من وجوده ، فلما اختص بالوجود الممكّن بدلأً من العدم للجائز افتقر إلى مخصص وهو الصانع تعالى ، ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعية كما صرّ إليه الطبعيون ، كما يستحيل أن يكون علة موجبة كما صرّ إليه الأول ؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو : بما أن تكون قيمة لحدث ، فإن كانت قيمة ، لزم قدم ثارها ، فإن الطبيعة عند مثبّتها لا اختيار لها ، وبهذا قد صح حونها ، وإن كانت الطبيعة حادثة ، افتقرت إلى طبيعة أخرى ، ثم الكلام في تلك الطبيعة ، ككلام في تلك الطبيعة ، وينساق هذا القول إلى إثبات حوالث لا أول لها ، وقد تبين بطلان ذلك . فوضّح بذلك أن مخصص العالم صانع ، مختار ، موصوف بالاقتدار والاختيار وهو الله تعالى^(٣) .

(١) للجوييني : العقيدة للنظمية ، ص ١١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٢ ، ١١ .

(٣) الجوييني : لمع الأدلة ، ص ٨٠ ، ٨١ ، الإرشاد ، ص ٢٨ ، ٢٩ ، وأيضاً العقيدة للنظمية ، ص ١٣ ، ١٤ .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من الجوبى ، حيث يذهب الغزالى إلى أن العالم جائز ، فالجائز محدث مخلوق ، وأن بيته العقل تقتضي بأن يكون له محدث أى فاعل أحدهه . فيستدل الغزالى على أن لهذا العالم موجوداً ، واجب الوجود ، قائلاً : "... إن قيل ما الدليل على أن فى الوجود موجوداً ، واجب الوجود يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ، فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ قال الغزالى لأن الموجود بما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، فممكن الوجود - العالم - لابد أن يتعلق بغيره ، وجوداً ودواها ، والعالم بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود ، ثبت إذا عند الغزالى وجود واجب الوجود ، وواجب الوجود هو الذى لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج فى شيء إلى غيره ، بل يحتاج إليه غيره ^(١) ، هذا يعني أنه لابد من وجود واجب الوجود لمسايرة هذا العالم ممكن الوجود ^(٢) .

و هكذا الله هو سبب لوجود كل موجود سواء ، وأن العالم قوامه به ، ولو لا وجود البارى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارى لانعدام العالم ، كما لو قدر عدم الشمس لانعدام الضوء ^(٣) ، على هذا نعلم أن العالم ممكن مرتاح وغير ضروري ، فلا تحدثه إلا الإرادة الإلهية ، إذا العالم ذو قيام مرتاح ، ولا يوجد إلا كفعل لهذه الإرادة ^(٤) .

ومما سبق يمكننا أن نقول إن رأى الغزالى لا يخرج عن رأى الجوبى فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، حيث اعتمد كل منهما على فكرة الجواز والإمكان التى تؤدى إلى القول بحدوث العالم ، فإن العالم بجميع ما فيه جائز وممكن أن يكون على مقابل ما هو عليه ، من حيث الحجم أو الشكل أو عدد الأجسام أو اتجاه الحركة إلى غير ذلك ، إذا لابد لكل حادث من محدث أحدهه ، وهذا المحدث هو الله تعالى خالق هذا العالم بكل ما فيه من حوادث ، وعلى هذا كان لفكرة الجواز والإمكان ارتباطها بمذهبهما فى حدوث العالم ، والتي تثبت قدرة الله التي لا حد لها .

(ج) دليل الغائية :-

١- الغانية وارتباطها بمشكلة السبيبية .

إن بحث مشكلة الغانية عند الأشاعرة ، يتطلب الكشف عن آرائهم فيما يتعلق بمبث السبيبية ، إذ إن تناول هذا الموضوع يكشف عن بعد هامٍ من أبعاد تفسيرهم الغاني ، فإذا كان تناول موضوع السبيبية يتضمن البحث في العلاقة بين متغيرات العالم ، وتحديد القوى الفاعلة المؤثرة في العالم ، فإن

(١) الغزالى : المصنون الكبير ، ص ٧ ، ٨ .

(٢) الغزالى : مقاصد الفلسفة ، ص ٢١٠ وما بعدها .

(٣) بسلمة كيل : أصل الإنسان وسر الوجود ، ص ١٤٧ .

(٤) أبو يعرب المرزوقي : مفهوم السبيبية عند الغزالى ، (ط) ١ ، دار أبو سلمة للطباعة والنشر ، تونس ١٩٧٨ م ، ص ١٣٩ .

مثل هذا التحديد له أهميته من حيث ارتباطه بموضوع العناية الإلهية من ناحية ، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى . وقد كان لموضوع السببية مكانه البارز في اهتمام المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، نظراً لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية ، وهي علاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، وبالرغم من أن هذا الموضوع له سمة المباحث الطبيعية إلا أنه أمر متوقع أن يتناوله المسلمون ببعد ميتافيزيقي ، وقد كان للأشاعرة مكان متميز في بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية ، بل إن التصور الأشعري للعلاقة السببية خاصة عند الغزالى - متأثراً بالجويني - قد لقى الكثير من الشهرة نظراً لجذبه وتميزه .

فالغزالي في بحثه لمشكلة السببية قد اتجه أتجاهها أشعرياً ، متأثراً في أكثر جوانبه من أستاذه الجويني ، وذلك فيما يختص بقوله إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمبني ، إنما هو اقتران مرده إلى العادة ، لا إلى الضرورة العقلية ، وقد بذلك الغزالى جهداً كبيراً ثبت خطأ الفلسفه فيما ذهبوا إليه من وجود رابطة ضرورية بين ما يجري في العالم من أمر ، وبين سببه الذي يعتقد أنه كان لأجله .

ونود أن نشير إلى أن الأشاعرة قد رفضوا فرضياً قاطعاً أي قول بطبيعة موضوعية الموجودات ، أو أي قوى طبيعية مؤثرة في العالم .

فقد انتقد الجويني آراء القائلين بقدم الطبائع الأربع على أساس من فكرة الجوهر والعرض ، ويستدل على رأيه بأن الطبائع الأربع التي يدعونها :

- (أ) لما مختصة بالجواهر في الأزل ، وهذا يعني قم الجواهر ، ويشير إلى أن هذا القول سبق نفيه ^(١) .
- (ب) أو أن تكون الطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة ، وهذا باطل ؛ لأن ذلك يعني أن تكون قائمة بنفسها مضاهية في تلك للجواهر ، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر ، وهو ما سبق إثباته بطلاً ^(٢) .
- (ج) أن تكون الطبائع في حكم الأعراض فینبغى أن لا تقوم بنفسها لما أوضحته فيما سبق من استحاللة قيام العرض بنفسه ، أي أن الأعراض لا تقوم بنفسها ^(٣) .
- (د) أن تكون الطبائع في حكم صفات الأنفس ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد ؛ لأن خاصيتها لا يختص بها مختص فلا تعقل ^(٤) .

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

ويخلص الجويني من هذا ؛ ليؤكد أن القول بالطباخ القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبعية مؤثرة^(١) ، كذلك نقد القول بامتزاج العناصر الأربع (الماء ، الهواء ، النار ، الأرض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقام دليلاً على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربع محال ؛ لأن الامتزاج لو كان ينطليها ، فهو محال ، لأن المتيزي لا يقوم بغير متيزي ، إذ إن هذا يؤدي في رأيه إلى تجويز دخول العالم في حيز الخردة ، وهو أمر محال قطعاً ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعني أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة والبيوسنة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلاً ، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع ، هو قول باطل^(٢) .

إن أفكار الجويني في هذا المجال ، بعد تطويراً وبلورة لأفكار الباقلاني الذي نقد أصحاب الطباخ^(٣) ، حيث ذهب إلى أن القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطباخ الأربع ، قول باطل ؛ وذلك لأن هذه الطباخ أعراض محدثة متصادمة على الأجسام ، وأن الأعراض لا يجوز أن تجعل شيئاً ، لأن الفاعل لا يمكن إلا حيناً عالماً قادرًا فاصدًا ، إذا كان فعله محكماً ؛ فلم يجز أن تكون هذه الطباخ فاعلة للعالم^(٤) ، وهذا دليل على أن الحوادث لا تجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة^(٥) .

وعلى هذا كان الدافع الذي دفع بالأشاعرة إلى الذهاب لنفي طبيعة الموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطي فاعلية لغير الله ، وهذا الأمر مرفوض عند الأشاعرة بشدة ، حيث أرجعوا الفاعل الوحيد في الطبيعة إلى الله ، وأبطلوا كل القوى الطبيعية ، فأبطلوا قوانين السببية حتى أنهم أرجعوا كل ما يظهر من تبريد الثلج ، وإحراق النار إلى الله مباشرة .

فإله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ، ولا خالق سواه ، ولا تاثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار ، أما الجمادات فلا فعل لها^(٦) .

لذلك ذهب الغزالى - كما ذهب الجويني - إلى أنه لا يوجد قط إلا علىّة واحدة هي علىّة الموجود المريد ، وهو ينكر علىّة الطبيعة إنكاراً تاماً^(٧) ، وبهذا جعل سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بباردة الله تعالى .

ففي (المنفذ من الضلال) نرى الغزالى يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً ، بل

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٨ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٣) الباقلاني : التمهيد ، ص ٥٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٥٤ .

(٥) على سليم اللشل : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، (ط) ٢ ، دار المعرفة بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ١٦٠ .

(٦) الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ٢٢٦ .

(٧) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٣٣٧ .

كل عملها يرجع إلى الله مباشرة ، فهو يقول : " وأصل جملتها - علوم الطبيعيات - أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لـه تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة قاطرها ، والشمس والقمر والنجوم والطبع مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته " ^(١) ، ولذا كان مذهب الأشاعرة هو إنكار العلاقة بين تلازم الأسباب والمسببات .

ولا شك أن هذه الفكرة التي يقول بها الغزالى تعبر عن الفكرة التي وجدناها عند الجوينى ، إذ إنها تعتمد على أن هذه الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ، حيث إن منها الجماد الذى لا فعل له ، والأعراض التى تستحيل أن تبقى زمانين ، فلا تجوز أن تكون هذه الجمادات والأعراض فاعلة لنفسها ولا لغيرها ، حيث شرط الفاعل أن يكون حيًّا قادرًا فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث احدثها وهو الله تعالى .

وإذا كان كل من الجوينى والغزالى قد ذهبوا إلى نفي القول بأى طبيعة خاصة لـنـمـوـجـوـدـاتـ ، فإنـهـماـ بـهـذـاـ قـدـ فـتـحـاـ المـجـالـ أـمـامـ القـوـلـ بـأـمـكـانـاتـ لـاـ حدـ لـهـاـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـعـالـمـ ، وـتـعـدـ فـكـرـتـهـمـاـ فـيـ التـجـوـيـزـ أـسـاسـاـ هـامـاـ لـأـرـاهـمـاـ فـيـ السـبـبـيـةـ ، كـمـاـ كـانـتـ أـسـاسـاـ هـامـاـ فـيـ أـرـاهـمـاـ الـخـاصـةـ بـحدـوـثـ الـعـالـمـ ، فـكـلـ مـاـ يـمـكـنـ تـصـورـهـ هـوـ جـائزـ عـنـهـمـاـ غـيرـ مـمـتـنـعـ ، جـائزـ أـنـ تـخـتـلـفـ كـلـ هـيـنـاتـ الـعـالـمـ وـأـحـجـامـهـ وـعـلـاقـاتـهـ ، فـكـلـهـاـ أـمـورـ مـمـكـنـةـ ، وـيـجـوزـ أـنـ تـكـوـنـ عـلـىـ وـجـهـ آـخـرـ ، فـلاـ ضـرـورـةـ هـنـاكـ تـحـكـمـ أـىـ عـلـاقـةـ بـيـنـ مـتـغـيـرـاتـ الـعـالـمـ .

يمكننا إذن اعتبار (تهاافت الفلسفه) المرجع الذى صدر عنه هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضروري بين العلة والمعطول ^٦ وهذا يعني أنه يخالف الفلسفه فى اعتقادهم بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها ، اقتران تلزم بالضرورة ، وليس فى المقدار ولا فى الإمكان إيجاد المسبب دون السبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

ولذلك ذهب الغزالى إلى إخراج القضايا التجريبية من نطاق الضرورة ، إذ إنه لا علاقة شرطية تضمنية بين الطرفين ، فالاقتران كما يقول بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضروريًا عند الأشاعرة ^(٢) .

فيقول الغزالى : " الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ليس ضروريًا عندنا بل كل شيء بين ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب .

(١) الغزالى : المنفذ من الضلال ، ص ١١ ، وأيضاً ميزان العمل ، ص ٧٣ ، عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٢٣ ، وأيضاً محمد ثابت الفندي : من فلسفة الدين عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى .
ص ٩٠٣ .

(٢) نوران الجزيري : قراءة في علم الكلام ، ص ٩٥ .

والشعب والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء : وبإهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المفترنات في الطب والنجوم والصناعات ، والحرف كفإن اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للغوت ، بل في المقدور خلق الشعب دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المفترنات ^(١) . وهكذا ينطلق الغزالى بكل قوله لإثبات أنه من الجائز مثلاً وقوع العلاقة بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وإنقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملائكة النار ، أى أنها إذا رأينا حادثة تحدث ، وحادثة أخرى تعقبها ، مثل اقتراب النار من القطن واحتراقه ، لم يجز لنا أن نقول : إن النار سبب احتراق القطن ، بل كان الصواب أن نقول: إن الله هو سبب الاحتراق ، إذ بأمره يحرق القطن عند اقتراب النار منه .

وكان هذا ردًا منه على الفلسفه القائلين بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له ، لذا يعقب عليهم الغزالى بقوله : " إن فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والتفرقة في أجزائه ، وجعله حارقاً أو رماداً هو الله تعالى إما بواسطه الملائكة أو بغير واسطه، فاما النار وهي جمد فلا فعل لها " ^(٢) .

فقد كان غرض الغزالى من ذلك - متأثراً بالجوييني - سلب الطبيعة عن الأشياء وإسناد القدرة المباشرة على الخلق إلى الله دون واسطة طبيعية ، كما كان غرضه نقد أصحاب الطبانع ، والفلسفه المشائين القائلين بتلازم العلة والمعلول ، ومحاولة إيجاد تفسير للمعجزة .

فالخلاف بين الفلسفه والأشاعره - فيما يرى الغزالى - في هذا المجال ، له علاقة بتقرير المعجزة وهو يذكر هذا النزاع قائلًا : " إنما يلزم من حيث إنه يبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثباتاً وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجرى العادات لازمة لزوماً ضروريًا ، أحال جميع ذلك " ^(٣) .

ونود أن نشير إلى أن السبب الذي يدفع الغزالى إلى نقد الفلسفه ، محاولته الدفاع عن المعجزات ، لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إشكال المعجزات ، ودليل هذا ما ذهب إليه في (تهافت الفلسفه) من أن مخالفة الفلسفه تعد أمراً ضروريًا ، إذ يبني علىها إثبات المعجزات

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٢٥ ، باسمة كيل : أصل الإنسان وسر الوجود ، ص ١٤٣ ، وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفه في الإسلام ، ص ٣٣٨ هامش .

(٢) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٢٦ ، وأيضاً ماجد فخرى : تاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ٣١١ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٢٢ ، وأنصنا المستصنفي في علم الأصول ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

الخارقة للعادة ، بحيث إن من سلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبياتها ، فإنه ينفي وبالتالي فالعصا ثبانياً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر .

ومن هنا قد أخذ كل من الجويني والغزالى بنفي مبدأ السببية ، والإقرار بعداً العادة ، بل أصبح نفي السببية أمراً متعارفاً عليه لدى الأشاعرة وكأنه قاعدة من قواعد الإيمان ، ولذا كان قولهم بأن ما نلاحظه من قوانين في الطبيعة يرجع إلى فكرة العادة .

كما يمكننا القول بأن الجويني قد حاول رفض نظرية التولد لدى المعتزلة ، إذ تستند هذه النظرية إلى الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبيات ، و هو ما يرفضه الأشاعرة حيث يقول الجويني في الإرشاد : " إن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل ، وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين ، وانسلاخ عن مذهب المسلمين " ^(١) .

ثم المصير إلى التولد ، يجر على معنده فضائح تأباهَا العقول ، ويدرك فسادها بالبداية ، ولذا يصرح الجويني بناءً على هذا أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضروريًا ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل ذلك أن من رمي سهماً ، ففي المقدور خلق الموت دون اتصال السهم بالرمية ، وإدامة الحياة مع اتصال السهم بالرمية ... وكل هذا يدلنا على تفرد البارئ سبحانه بخلق كل حدث ، وهذا رد على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب ^(٢) .

ولا يخرج رأي الغزالى في أكثر جوانبه عن رأي الجويني ^{إذ قد نقد الغزالى القائلين بالتأولد حيث إنه يعني ارتباطاً ضرورياً بين الأسباب ومسبيات} ، فيشير إلى أن فكرة التولد عن الحركة مثلاً هي فكرة مشوشهة لأن المعنى المعروف عن التولد هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمها ^{والنبات من بطن الأرض ، وهذا محال في الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد في المشاهد فإن حدوث موجود عجيب موجود لا يعني أنه حادث بسببه ، ويصف الغزالى قولهم بأن الله لو كان يخلق الأفعال المتولدة ؛ لقدر على أن يخلق حركة اليد دون حرفة الخاتم الذي بها ، وهذا هو} ^(٣) .

فما يوجد عند كل من الجويني والغزالى من اقتران أسباب بمسبيات يرجعونها إلى أن تكرارهما متلازمين يحدث فينا تعوداً ما بحوئهما ، ولا يرجع إلى ضرورة أو حتمية بسبب قولهما بالتجزئة بين عناصر العالم ، وعدم وجود رابطة ذاتية بين هذه العناصر ، والمشاهدة إن دلت على شيء فإنما تدل على حصول

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٥ ، ٤٦ .

الأشياء عندها ولا تدل على الحصول بها ، وإنه لا علة سواها^(١) ، ولذا فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به فلا توجد ضرورة ولا حتمية ، فما هو الذي أحدث السبب والسبب معاً ، أي الجواهر بما يظهر عليها من أعراض ، فكان اتفاقهما حول إسناد الحوادث والأعراض كلها للباري ، ولا تأثير لكل ماءده جملة وتصنيلاً في شيء منها .

وعلى هذا فالطبيعة عند كل من الجويني والغزالى مسخرة ، وقوانينها ليست حتمية وحوادثها ترجع إلى مجرى العادة ، وأن القدرة الإلهية هي التي تخترق وضع نظام معين لربط الجواهر بأعراضها ، وبما أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها فإنه متى شاء يستطيع أن يغير مجراهليكيط فعل الأسباب ، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها ، ومن هنا كان اعتمادهما على فكرة الإمكان والجواز لفسير أحداث الطبيعة بدلاً من فكرة العلية والسببية ، فحل التلازم مكان الضرورة ، والاحتمال مكان الحتمية ، وهذا رد كل منهما الاقتران بين الأسباب والأسباب إلى جهة الإمكان أو الجواز ، لا للضرورة أو الوجوب .

يبين الغزالى مدللاً على فكرته هذه : أى إذا انكرنا لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضفناها إلى إرادة مختارها ، ولم يكن لإرادة منهجه مخصوص معين ، بل يمكن تفنته وتتوسيعه ، فإن هذا يؤدي إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سبعة ضاربة ، ونيران مشتعلة ، وجبل راسية وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له ، ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفًا أو انقلب حيواناً ، ولو ترك حيواناً في بيته ، فليجوز انقلابه إلى شيء آخر . وإذا سئل عن شيء من هذا ؟ فينبغي أن يقول : " لا أدرى ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أنه تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس قد لطخ الكتاب ببوله وروشه ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ، فعله خلق شيء لم يكن لها وجود من قبل " ^(٢) .

إذا كان هذا هكذا ، فإن الغزالى يقول : " إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنتات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، ويجوز أن تقع ويحوز أن لا تقع ، واستمرار العادة فيها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيناً لا تنفك عنه " ^(٣) .

فلامانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله ، مع إمكانه في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت ^(٤) .

ولعلنا إذا سألنا أنفسنا تبعاً لمنطق الغزالى : هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٢٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، وأيضاً نوران الجزيري : قراءة في علم الكلام ، ص ١٠١ .

في أي زمان من الأزمنة؟ لأنجينا بأنه من الممكن وقوعها ، طالما أن المنطق الذي يسير عليه هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطقة الضرورة .

ودليل هذا ما يراه الغزالى في محاولة أخرى له ، إنه يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار حلت خلقة إذا لاقها قطنتان متماثلتان أحمرتاها ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، فإنه مع هذا يجوز أن يلقي نبى فى النار فلا يحرق ، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه ، فتفقدى مع سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقةها ، ولكن لا تتعدي سخونتها وأثرها ، أو يحدث فى بدن النبي صفة لا تخرج عن كونه لحمًا وعظمةً فيدفع أثر النار ، فإنه من يطلي نفسه بالطلق ثم يقع في تور موقد ، فإنه لا يتأثر بالنار ، وإذا انكر الخصم ذلك ، فإنه إنكار لا أساس له^(١) .

وليس هذا هو المثل الوحيد فهناك أمثلة أخرى ك(أحياء الميت) وقلب العصا حية ، إذ إن هذه كلاماً في مقدورات الله تعالى^(٢) .

من هنا يتضح أن رأى الغزالى في السبيبية - وهو مستفاد من أستاذة الجوينى - قد قام بفاغعاً بـ المعجزة ، على أساس أن القدرة الإلهية من الممكن أن تتدخل ؛ لتضفي على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها في العادة .

فهو يرجع إذن إلى رأى الجوينى الذي يرجع فعل كل شيء إلى الإرادة الإلهية ، فهي وحدها القادرة على فعل كل شيء ، وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أي شيء من الأشياء المادية الموجودة في العالم .

وبهذا حاول كل من الجوينى والغزالى دحض رأى من ذهب إلى أن الأحداث الكونية تسير وفق قوانين وأسباب طبيعية ضرورية ، فقال كل منهما إن كل ما في العالم هو ممكناً ، وإن الممكنتات مستندة إلى فعل الله المستمر ، وإن قدرته تعالى شاملة لكل جزئية من جوهر وعرض ، ولا توجد ضرورة في تكرارها أو حتىمية بين الأسباب والمسبيبات ، وإن ما يوجد أو يشاهد من أسباب ومسبيبات يرجع إلى العادة من تكرار تلازمهما ، مثل - كما سبق القول - خلق الإحرار عقب مياسة النار ، أو الارتفاع بعد شرب الماء ، لكن ليس بين المماسة والشرب أثر في حدوث الإحرار أو الارتفاع .

فيتضح من خلال بحث كل من الجوينى والغزالى بشأن رفض الاقتران الضروري بين الأسباب والمسبيبات ، وأن قولهما هذا جاء من منطلق حرصهما على تأكيد الإرادة الإلهية دون التقيد بأى ضرورة ، ذلك المبدأ الذى يعد أهم أساس فى تفسيرهما الغانى .

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٢ .

٢- الغائية وارتباطها بالعنابة الإلهية .

يستدل كل من الجويني والغزالى على وجود الله تعالى ، بالاستند إلى هذه الفكرة ، فكرة العنابة والغائية مستبعدين بذلك فكرة المصادفة والبعث ، فالعلم عندهما لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوذه يدلنا على العنابة والغائية ، وإذا قلنا بالعنابة والغائية فقد دللت ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

فهذا الدليل هو الذى يستند إلى ما نراه فى العالم من تناسق وتضامن وانسجام ، ومن تدبير محكم ، وعنابة تامة بكل صغيرة وكبيرة ، وترتبط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضاً فإن هذا العالم المادي لابد أن يكون مخلوقاً محدثاً ، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسفن كونية محددة ليس لعناصر المصادفة فيها مكان^(١)؛ وذلك لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها ، ومن تفكير في بدانة الآيات السماوية والأرضية ، وفي نفسه ، استدل على قدرة هذا الخالق وعلى جلاله وقدرته وعلمه ونفوذه مشيئته وإيقان حكمته فى بريته^(٢) .

وهكذا حرص كل من الجويني والغزالى على اتخاذ العنابة الإلهية وجود الغايات المحددة فى الطبيعة دليلاً على خلق العالم ، وجود خالق له وهو الله تعالى .

فدليل الغائية يتخذ من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق ، يقول الغزالى : " إن الإنسان يستطيع معرفة الله بفطنته التى جبل عليها ، فإذا عمل الفكر فى خلق العالم ، وفي عجائب المخلوقات وأمعن النظر فى ما حواه هذا العالم - الذى نعيش فيه سمااته وأرضه - من بدانع الخلق وعجائب الصنع وما ظهر فى مخلوقاته ومن حكم آيات بينات وبراهين واضحة ودلائل على جلال باريها وقدرته لاستدل على وجود الله " ^(٣) ، أى أنه عندما يدرك العقل النظم الموجود فى العالم ، لابد أن يدرك العقل أن له مدبراً انظمه وديراً^(٤) ، فإن الله تعالى هو سبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها فى العالم^(٥) .

ولا شك أن هذه الفكرة التى يقول بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجذناها عند الجويني ،

(١) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٣٩ .

(٢) الغزالى : الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل ، ص ٦٣ ، محمد عبد : بين الفلسفة والكلاميين ، (ج) ٢ ، ص ٣٣٩ ، ابن تومرت : عقيدة ، ص ٥٥ ، ابن الجوزي البغدادى : ثبیس ایلیس ، ص ٣ ، الأشعرى : للسع ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون ، المسالة السابعة عشر ، ص ٣٦٣ ، عبد المجيد الزنداني : التوحيد ، (ط) ٣ ، مكتبة التراث الإسلامى ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ٢٤٢ ، مصطفى غالب : فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت ، لبنان ١٩٦٨م ، ص ١٩٨ وما بعدها ، وأيضاً .

- M.M Sharif : History of Muslim philosophy , vol (1) , p.430 .

(٣) الغزالى : الحكمة فى مخلوقات الله ، ص ٦٢ ، ٦٣ ، وأيضاً الباقلانى : الانصاف ص ٢٠ ، ٢٦ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، ص ١٣٥ .

(٥) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ، (ط) ٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨م ، ص ١٨ .

إذ انه يقول : " إن كل عاقل يعلم بالبديهة أن الفعل الرصين المحكم المتنين ، يستحيل صدوره عن الجاهل به ، ومن جوز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متفقة مرقومة - صدورها عن جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً ، وفي تيه الجهل والجأا " ^(١) ، وهذا يعني أن الأمر العجيب المحكم المتنين لا يستغنى عن صانع يدبره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، فكل عاقل يعلم بالبديهة أن الفعل الرصين المحكم يستحيل صدوره عن الجاهل به ، بل يصدر عن عالم خالق ، وهذا يدل على أن للعالم موجوداً أوجده وهو الله تعالى ، مبدأ العالم وغايته ، فهو مصدر وجود العالم ونظمته .

ليس بهذا موجود أشرف من الله تعالى لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم أثار صنعته فلا معرفة أعز من معرفته ^(٢) ، فإذا تذكرنا في مخلوقات الله عرفاً أن الحكمة التي فيها من حكيم ، والخبرة من خير ، والقدرة من قوى ، والصور البديعة من مصور بديع ، والعلم من عليم ، والنظام الموحد المستقر من واحد وهو الله ^(٣) .

وفي الواقع إن الدلائل التي تدل على إثبات الله تعالى غير محصاة ، لأنها بعدد أجزاء أعيان الموجودات من إنسان وحيوان ونبات ، وغير ذلك مما خفي من الأ بصار ، لأنه ما من شيء ، وإن صغر جسمه ولطف شخصه ، إلا وفيه عدة دلائل تعبّر عن ربوبيته ، وتنصرّح عن إلوهيته ، وإلى هذا المعنى فكل شيء له آية تدل على أنه واحد ، لأنّه لما كان هو خالق للخلق ، وصانع الصنع ، ومخترع الأعيان ومخرجها من العدم إلى الوجود لم نخل من أثر خلقه واختراعه ، فهي الدلائل المفترضة بها الشاهدة على صانعها ومنتشرها ^(٤) .

ولقد اعتمد كل من الجويني ولغزالى فى بيانهما على ثبات وجود الله تعالى على الألة الحسية حيث استدلا من للصناعة على الصناع وصفاته ، إذ يقرر الجويني إن وجود العالم يدل على القدرة وعلى الخلق ، ولوهذا فالله قادر ، وهذا العلم على صورة محكمة متفقة ، وهذا يعني أن الله عالم ، وهذا العالم وجد فى وقت دون غيره ، وهذا يبين لنا أن الخالق مريد ، وكل هذه الصفات من خلق وقدرة وعلم وبرادة تدل على أن موجد العالم حى ، فالجويني بتباعه الألة الحسية يصل إلى معرفة الله تعالى ^(٥) .

وهذا نفس ما قاله الغزالى ، لكن بشكل أكثر تطويراً وبلوراً لأفكار الجويني ، حيث قرر الغزالى بأن : " صانع العالم قادر وعالِمٌ بذلك لأن العالم محكم في صنعته كمرتب في خلقته ، ومثال هذا من رأى

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٦١ ، ٦٢ ، وأيضًا الغزالى : الاقتصاد في الإعتقد ، ص ٤٧ .

(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ، ص ٥٢١ .

(٣) عبد المجيد الزندانى : للتوحيد ، من ٢٥ .

(٤) أبو زيد البخى : البدء والتاريخ ، (ج ١) ، ص ٥٦ .

(٥) الجويني : الشامل فيأصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٧٧ مقامة ، وأيضًا سميرة فرحات : معجم الباقلي ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩١م ، ص ٩٤ ، مادة الإتقان .

ثوبًا من ديباج حسن النسج والتاليف متنسب للطريز والطرييف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له ، أو عن إنسان لا قدرة له كان منخلعاً عن غريرة العقل ومنخرطاً في سلك أهل الغباوة والجهل ^(١) ، وهذا هو شأن ذاك الذى يشاهد جمال العالم ولا يعزوه إلى صانع قادر عالم حى .

فإن قدرة الله وألوهيته تتجليان فى كل شيء منذ خلق الله تعالى هذا العالم ، فهو الذى أبدع هذا العالم ، وهو الذى يمسكه ويحفظه ، ولو كان هذا العالم قائمًا على الفوضى ؛ لهلاك وفسد وذر ^(٢) ، وهذا يعني أن النظام الذى أبدعه الله تعالى فى العالم ليس واقعاً بالاتفاق بل هو من آثار عناته تعالى بالعالم ، فلا شيء يأتي بالصدفة ولا شيء يجرى عبثاً ، فهذا العالم بما فيه يجري على نظام واحد وكل شيء يسير طبقاً لحكمة وغاية ^(٣) .

ومن ثم نصل إلى الإقرار بوجود خالق ، خلق هذه الموجودات ووضع لها قواعد حركتها وسلوكها ، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر ، دون أن نعرف ضرورة وجود ذاته ، وإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه ، فليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله ، والعالم كله من أفعاله .

والواقع أنتنا إذا نظرنا إلى ما تركه لنا الأشاعرة من مؤلفات نجد فكرة الغائية بارزة بروزاً ظاهراً حين يستلون بها على وجود الله ، ونجدهم أيضاً قد ربطوا ارتباطاً وثيقاً بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية المشاهدة في العالم الذي نعيش فيه سماه وأرضه .

فقد ذهب كل من الجويني والغزالى فى طريق الاستدلال بالغانية فى العالم ليقدما تصوراً يصبح كل ما فى العالم بالصيغة الغانية ، فهما يؤكدان أن العالم محكم منظم وهذا الإحكام يشمل السموات والكواكب والمعادن والإنسان والحيوان والنبات ، فالسموات وجلالها وعالم الحيوان بما فيه من عجائب ، وتلك الملائمة بين وظائف الجسم واحتياجات المخلوق التى تحفظ له حياته واستمراره ومعجزة الجسد الإنسانى الذى دلت على عجب إتقانه علوم التشريح ، كل هذه الآيات الباهرة تعكس جلال النظام فى العالم بمدى الإتقان المذهل فى الفعل الإلهى ، حيث يقول الغزالى : " إن الشكل الإنسانى تنهض منه الدلالة على مصوريه وبارييه مع ما فيه من العجائب الدالة على العالم ، فليس في العالم أمر

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ ، وكذلك دراسة إصلاح عبد السلام الرفاعي ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، القاهرة ١٩٨٨م ، ص ١٠٤ ، الأشعري : اللوع ، ص ٢٥ ، البلاطى : التمهيد ، ص ٤٧ ، إبراهيم البيحورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص ٤٢ ، ٢٥ ، وأيضاً البارون كارادوفو : الغزالى ، ص ٩٥ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٣٤ .

(٣) محمد حسن الكمالى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ١٩٩٣م ، ص ٤٨ .

غريب مشكل إلا وفيه مفتاح علمه ، فإنه تبارك وتعالى خلقه على مضاهاة العالم ... " (١)

فبعد أن شرح الغزالى كل أعضاء الإنسان والحكمة في خلقها ونسبة كل عضو إلى العضو الآخر ، ومشابهة ذلك بينه وبين الحيوان والنبات ، ومضاهاة ذلك كله على كل جزء من العالم ، يقرر أن جميع هذه كله بتقدير الله تعالى وتبيره لا إله إلا هو ، فعندما تأمل الإنسان هذا النظام المحكم والترتيب المنظم ، ومعادلة بعض القوى لبعض ، وكيف خلقت اليد للبطش ، والسان للكلام ، والحقة للرؤبة ... علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبرًا ذكيًّا وعلينا أنقنه هو الله تعالى (٢) .

وعلى هذا فكل من أراد أن ينظر في نفسه وعجائب صنع الله تعالى يحتاج إلى معرفة ثلاثة أشياء من الصفات الإلهية وهي : -

(١) أن يعرف أن خالق هذا الشخص قادر على الكمال وليس بعجز وهو الله تعالى ، وليس العمل في العالم بأعجم من خلق الإنسان من ماء مهين ، وتصوير هذا الشخص بهذه الصورة العجيبة .

(٢) معرفة علمه تعالى ، وأنه محظوظ بالأشياء كلها لأن هذه العجائب والغرائب لا تمكن إلا بكمال العلم (٣) .

(٣) وقد قامت الدالة على أن البارئ حكيم ومحل وجود العبث من الحكم فلا يخلو خلقه من الحكمة (٤) .

وبعد إثبات الغزالى للإتقان والنظام في العالم - متأثرًا بالجويني - يذهب إلى أن هذا الصنع المحكم والنظام المتقن لا يكون إلا من علم قادر حق ، إذ إن الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم ، وكذلك ما من شيء إلا وهو محتاج في نفسه إلى موجود يوجد وبقيه ، فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس (٥) .

ونود أن نشير إلى أننا نجد كثيرًا من فلاسفه العرب مثل الكلذى (٦) ، وابن رشد (٧) ، قد اعتمدوا

(١) الغزالى : معراج السالكين ، ضمن فرائد اللالى ، صصحه محمد بخيت ، (ط) ١ ، طبعة فرج الله الكردى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م ، ص ٢١ ، ٢٢ ، ٢٢ ، وأيضًا هنا الفاخورى ، خليل الحر : تاريخ الفلسفة العربية ، (ج) ٢ ، ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢) الغزالى : معراج السالكين ، ص ١٦ - ٢٢ ، المضنون الكبير ، ص ١١ ، ١٢ ، وأيضًا الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة السابعة عشر ، ص ٣٦٣ .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ، ص ٥٢٢ .

(٤) أبو زيد البلخي : للبدء والتاريخ ، (ج) ١ ، ص ١١٥ .

(٥) الغزالى : أحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٣ .

(٦) الكلذى : رسالة حدود الأشياء ورسمها ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ ، رسالة في الإبانة عن الطلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ ، ص ٢٢٦ ، ورسالة في الإبانة عن سجدون الجرم الأقصى وطاعتنه الله عز وجل ، ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ . وأيضًا رسالة في ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣١١ - ٣١٣ .

(٧) ابن رشد : الكشف عن مناهج الآلة ، ص ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠ ، وأيضًا تهافت التهافت ، تحقيق الأستاذ موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠م ، ص ٥٢٢ .

على هذه الفكرة ، فكرة الغانية والعنابة الإلهية ، في تقديم دليل على وجود الله تعالى . ولستنا في حاجة إلى القول بأن الفلسفه الذى يعتمد على هذه الفكرة ، ينفى تبعاً لذلك أن يكون العالم حدث مصادفة ، أو وجد بطريقة عارضة ، بل إنه يوجد متقناً غاية الإتقان ، ومنظماً غاية التنظيم ، وما نجده عند الكندى نجده عند ابن سينا^(١) بصورة أكثر دقة وشمولًا ، حين كان حريصاً على نقد القول بأن العالم حدث مصادفة وبطريقة عارضة ، كما نجد عنده دفاعاً عن الغانية .

وإذا رجعنا إلى رسالة "ابن طفيل" الفلسفية : وجذناه بينن لنا أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه وتحقق علمه تعالى : إن أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل حر مختار في غاية الكمال وفوق الكمال^(٢) ، فلا يوجد شيء في العالم إلا ونرى فيه آثر الصنعة ، بحيث ننتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع^(٣) ، فالله هو الخالق الحكيم لوجودنا ، وكل الأشياء^(٤) ، ليس فحسب بل هو الذي يحفظ نظام العالم كله^(٥) .

إلى هنا قد وجذنا الكثير من الفلاسفة والمتكلمين ، قد أكدوا على القول بالغانية في العالم وبالنظام والإتقان الموجود فيه ، وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود الله للعالم ، أى أن هذه الغانية تؤدي عندهم إلى تقرير وجود علة لها وهي الله ، نجد هذا قيماً وحيثاً عند فلاسفة ومتكلمين يعبرون في أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة .

كما اتضح من خلال العرض السابق ، مدى اتفاق الغزالي مع أستاذة الجويني في هذا الدليل ، أى الدليل الغاني أو دليل النظام والإتقان ، الذي يعد جانباً هاماً على أنه أقرب أدلة وجود الله تعالى إلى الفطرة الإنسانية في نقى صورها ، إذ إن العقل لا يجوز أن تصدر الكتابة ولا الخط المنظم من جاهل لا يعلم الخط ، ومن جوز هذا فقد خرج عن حد العقل .

ويقوم هذا المثال في أساسه على تأكيد الحكمة والعنابة الإلهية في العالم كله جملة وقصيراً ، فالعالم محكم متقن منظم ببارك كل عاقل ، فإذا تأمل . على حد قول كل من الجويني والغزالى - السموات والأرض وال الموجودات فلا بد أن يكون هذا الإتقان والنظام وراءه خالق قادر عالم حى وهو الله تعالى . ثالثاً : صفة الوحدانية :

تعد الوحدانية من الصفات الجوهرية المميزة لله ، ونظرًا لأهميتها ، فإننى خصمت هذا الجزء

(١) ابن سينا : رسالة في بيان الجوهر للتفيس ، ضمن مجموعة الرسائل ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقطن ، طبعة أحمد لمين ، دار المعارف بمصر ، ١٩٤٩ م ، ص ٩٨ .

(٣) عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص ١٣٨ .

(٤) John W.Yolton : Alocke Dictionary . black well , Oxford , 1993 , p.79 , (God) .

(٥) مسكوبى : الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجزيري ، مطبعة المسعدة بمصر ، ١٣٢٥ھ ، ص ٢٣ .

لدراسة صفة الوحدانية ، فهي موضع اهتمام شديد من قبل معظم المتكلمين وال فلاسفة ، لذا فإننى سوف أتحدث عنها أولاً ، ثم عن باقى الصفات الإلهية بعد ذلك .

قضية التوحيد هي القضية الأساسية التي جاءت بها جميع الأديان السماوية و عبرت عنها بوضوح تام ، وأكيدت عليها تأكيداً قاطعاً ، فجميع هذه الأديان تقرر أن هذه القضية هي القاعدة الأساسية والركيزة الأولى التي يجب أن يقام عليها الدين ، وقد دعا الدين الإسلامي إلى اعتناق عقيدة التوحيد ، فقرر القرآن الكريم هذه العقيدة في كثير من آياته .

ولما كانت الوحدانية شعار الإسلام و خاصيته فقد تضمنت ثلاثة قواعد مرتبطة بعضها ببعض :-
أولها : معرفة الله تعالى بالربوبية أي وحدة الخالق ، فهو الخالق المبدع وحده .

ثانيها : الإقرار بالوحدةانية أي وحدة المعبود ، فلا يبعد أحد في هذا العالم إلا رب العالمين .

ثالثها : نفي الأنداد عنه جملة ، فإن الله ليس كمثله شيء ، وله المثل الأعلى في السموات والأرض ^(١) .

فقد جاء الإسلام كدين سماوى ولبي احتياجات العقول المتطلعة إلى خلقها ، ودعا إلى الإقرار بوجوده تعالى ، وأنه الخالق لكل شيء ، وأنه الواحد لا شريك له ، المالك لكل مخلوق ، الموجد لكل شيء من العدم ^(٢) .
هذا يعني أن التوحيد هو تمييز الله تعالى عن سائر الخلق في ذاته وصفاته وأفعاله ، إذ إن من خصائص الإلهية التفرد ^(٣) ، فإنه تعالى هو الواحد الأحد طبقاً لطبيعته ^(٤) .

فيقول الأشعري : "إن تطور الإنسان في مراحل الخلقة ، أعظم دليل على وجود الخالق المدير الذي لا يشبه هذه المخلوقات ، والذي لا بد وأن يكون واحد أحد ، لأنه سبحانه لو أشبهها ، لكان حكمه في الحدوث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات ، كان محدثاً متهماً من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قداماً" ^(٥) .

والتوحيد أن تنفي عنه - سبحانه وتعالى - الشريك والأمثال والأضداد ^(٦) ؛ ذلك لأن حقيقة الشرك هو التشبيه بالخالق ، والتشبيه للمخلوق به هذا هو التشبيه في الحقيقة ، فمن جعل شيئاً - من ذلك - لغيره فقد شبه ذلك الغير بمن لا شبيه له ولا ند له وذلك أقبح التشبيه وأبطله ^(٧) .

(١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٧٧ ، مادة التوحيد .

(٢) أبو الوفا التقازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧ م ، ص ٩٨ .

(٣) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص ١٨٢ .

(٤) W.Montgomery watt : Islamic philosophy and Theology . p.63 .

(٥) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٦٧ مقدمة .

(٦) أبو المعين التسفي : بحر الكلام في علم التوحيد ، ص ٤ ، ٢ .

(٧) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

ودليل تزكيته تعالى عن الشريك هو دليل الوحدانية^(١) ، فإنه تعالى لا جنس له ولا مثل له ، إذ لا يشبهه شيء من خلقه وإنما يتساوى بخلقه ، ومن هذا أنه يستحيل في حق الله تعالى التشبيه لمخالفته الحوادث^(٢) ، وعلى هذا فإنه واحد ، إذ لو لم يكن الله واحداً لم يكن العالم ممتدًا ، فلو جاز أن يكون هناك أكثر من الله واحد ؛ لأمكن حينئذ أن نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التي لو كان من كل منهم شيء واحد ؛ لخرجت جملة العالم عن التناهى بخروج المحدثين له ، فالتوحيد هو القول بأنه لا يوجد سوى الله واحد والعالم في حاجة إليه لكي يوجد ويبيق ، أما هو سبحانه وتعالى فليس في حاجة إلى أحد .

ومن ثم فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن خالق العالم واحد^(٣) ، فإنه لدى كل من الجويني والغزالى - خاصة وأنهما قالا دائمًا عن أنفسهما أنهما الممثلان الحقيقيان لآراء أهل السنة والجماعة - يتميز بوحدة لا يمكن تركيه ولا يمكن فساده ، فهو واحد من كل الوجوه لا ينكر ولا يتجزأ ولا يفسد ولا ينحل ، فالوحدة أخص خصائصه ، ويجب على الإنسان أن يعلم أن الله واحد أحد ليس له شبيه ولا نظير ولا ند ولا عديل^(٤) ، وهكذا قال لا شريك له .

وكما سنرى أن كل من الجويني والغزالى قد اتبع منهج الجمع بين النقل والعقل في إثبات وحدانية الله وجوده ، بمعنى أن كلاً منهما إذا كان قد اعتمد على تراث ديني ، فإنهما اعتمدَا على تراث كلامي - أشعرى - وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن دليلاً التمانع أو التغالب ، إنما هو مستمد أساساً من الأئمة النقلية . الآيات القرآنية ، وإذا وضعنا في الاعتبار أيضاً أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محددة أى أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدي إلى نتائج بغير ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الآلهة ، الذي ينتهي إلى القول بوجود الله خالق واحد .

إذا فالواحد الحق هو الأول المبدع الممسك بكل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد وذر^(٥) .

١- الأئمة النقلية .

نود أن نشير في البداية ، أن دعوة القرآن الكريم إلى الله تدور كلها على محور واحد وهو تأكيد

(١) إبراهيم البيجورى : تحفة المرید على جوهرة التوحيد ، ص ٣٧ .

(٢) أبو العلاء عفيفي : الثورة الروحية في الإسلام ، ص ١٧٠ .

(٣) عبد القادر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٧ ، وأيضاً الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٤ .

(٤) أبو الحسين الملطي : التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، على بتصحیحه س . دیدربنگ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، بستانتبول ١٩٣٦ م ، ص ٢٩ .

Richard walzer : Greek into Arabic , p.188 .

(٥)

وحدانية الله وأحاديته وعلوه وبقائه وكماله، فقد أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته، وبهذا نادى بالتوحيد .
كما أشارت آيات كثيرة إلى ذات الله وصفاته ، فكان من الطبيعي أن يغيب القرآن في الكلام عن الله الواحد الأحد الذي لا شريك له ، محدداً بذلك تحديداً قاطعاً وحدانيته تعالى ، فهذا الإله الواحد منزه عن مشابهة مخلوقاته ، مخالف للحوادث .

وإذا كان الأشعري قد استخرج دليلاً على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التي تحدثت عن تطور الإنسان في مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية لاستدلال على وجود الله ، فإنه قد استخرج الدليل على وحدانيته أيضاً من آيات القرآن الكريم التي تناولت موضوع الوحدانية ^(١) .

والواقع أن هذا الاتجاه الأشعري ، نجده عند كثير من الأشاعرة خاصة عند كل من الجويني والغزالى ، فقد استدل كل منها على وجود الله من الآيات القرآنية ، كما استدلا أيضاً على وحدانيته من الآيات القرآنية ، ذلك في مثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلة إلا الله لفسستا » ^(٢) ، فإن اجتماع المدررين سبب إفساد التدبير .

فعندما تعرض الجويني لهذه الآية الكريمة ، يبين لنا أن هذا استدلال بالطرد وليس بالعكس ، لأن الاستدلال على نفي الإله فساد العالم ، ولم يستدل بفساد العالم على أنه إله واحد ، لكن استدل بوجود العالم على الوحدة ، وبفساده على التعدد ^(٣) ، فلا يخرج رأى الغزالى عن رأى الجويني في هذا الاستدلال .

وعلى هذا فلا يمكن أن يوجد سوى إله واحد ، وإذا تعدت الآلة فلا واحد منهم إله ، بل كل واحد عالم شيئاً ، وليس حاصلاً على كل الكمال الواجب للإله ، وهذا ما أظهرته الآية السابقة ^(٤) ، أى أنه لما كان العالم واحداً ، وجب أن لا يكون موجوداً عن آلة متقنة الأفعال ، كما تدل على امتياز الهين فعلهما واحد ^(٥) ، وفي هذا إثبات لصفة الوحدانية لله تعالى .

ولا شك في أن الدليل النقلاني في هذا المقام يتفق مع الدليل العقلي الذي أشار القرآن إليه ... ولا خفاء في ذلك) ولا خلاف فيه بين المسلمين ، فلا يحتاج فيه إلى عناية ، ولا جدال في قوته براهينه وسقوط المعارض له ^(٦) .

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٦٨ مقدمة .

(٢) سورة الأنبياء : آية (٢٢) ، الجويني : لمع الأئلة ، ص ٨٧ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج ١) ، ص ١٠٨ .
الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٨ ، جواهر القرآن ، ص ٨٩ ، إلجام العوام عن علم الكلام ، ص ١٩ ، الجويني : الكافية في الجدل ، ص ١٠٠ ، وأيضاً ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص ٢٧٤ .

(٣) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ١٠٠ .

(٤) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعرف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ م ، ص ١٥٩ .

(٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأئلة ، ص ٤٠ .

(٦) ابن عبد الله المرتضى اليماني : إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الأدب بمصر ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ٦٤ .

وفي قوله تعالى : ﴿أَجْعَلُ الْأَلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾^(١) ، أى أجعل بدل عبادة الآلهة عبادة إله واحد ، وقوله تعالى : ﴿فَلَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا يَتَغَوَّلُونَ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٢) ، وهذه الآية الكريمة تنزع الله عز وجل عن الشركاء وغيرها .

لذن يدعو القرآن عقل الإنسان أن يفكر وأن يستتب من لتنظيم أمر العالم وحدة صانعه ، فتبين هذا العلم لا يكون من إلهين أو أكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه ، وإلى هذا المعنى الإشارة أيضاً في قوله تعالى : ﴿مَا لَتَخْدِلُنَا نَحْنُ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ لَذَهْبٌ كُلُّهُ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بِعِصْمِهِمْ عَلَى بَعْضِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصْفُونَ﴾^(٣) .

فلا صلاح للموجودات إلا بأن تكون حركاتها ومحبتها لفاطرها وبارتها وحده ، كما لا وجود لها إلا بإبداعه وحده^(٤) ، فقد جلت فكرته واحد أحد ، وهذا يعني أنه ليس معه إله سواه ، ولا من يستحق العبادة إلا إياه ، ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد ، وكذلك قولنا أحد ، وفرد ، إنما نريد به أنه لا شبيه له ولا نظير ، ونريد بذلك أنه ليس معه من يستحق الإلهوية سواه ، في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا اللَّهُ وَاحِدٌ﴾^(٥) ، يعني قل لهم إنما الله إله واحد ، ومعبد واحد لا شريك له ، وهذا يدل على إثبات التوحيد الله عز وجل ، وإبطال كل معبد سواه ، ولفظه الواحد صريح في التوحيد ونفي الشريك ، فثبت بذلك إيجاب التوحيد ، وسلب كل شريك ، والتبرؤ من كل معبد سوى الله تعالى^(٦) .

وفي قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمَثْلَهُ شَيْءٌ﴾^(٧) ، ويدل هذا على أن مثله لا يشبهه شيء ، فإن الله ليس له مثيل ، وهو المتعال ، أى لم يملىء من سائر الموجودات ، فوصف الله نفسه بالأعلى لعلوه في ذاته وصفاته ، لأن ذاته أعلى الذوات قدرًا وشرفا ، وكذلك كل صفة من صفاته ، وكذلك إذا وصف نفسه بالوحدةانية فله متعدد في ذاته وصفاته فلا شيء له في ذاته ، ولا نظير له في شيء من صفاته^(٨) .

(١) سورة ص: آية (٥) ، وأيضاً أبو محمد عبد الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، ص ١٨٩ .

(٢) سورة الإسراء: آية (٤٢) ، الزمخشري : الكشاف ، (ج) ٢ ، (ط) ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٣ م ، ص ٤٥٠ ، ٤٥١ ، وأيضاً ابن رشد : الكشف عن مناهج الأئمة ، ص ٤٠ .

(٣) سورة المؤمنون: آية (٩١) ، الغزالى : إلحاد العوام عن علم الكلام ، ص ١٩ ، وأيضاً الفقازانى : الإنسان والكون في الإسلام ، ص ٣٣ .

(٤) ابن قيم الجوزية: الجواب للكافي ، ٢٧٤ .

(٥) سورة النساء: آية (١٧١) ، وأيضاً الباقالاتى : الإتصاف ، ص ٣٠ .

(٦) أبو البركات النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (ج) ٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣١٣هـ ، ص ٩ .

(٧) سورة الشورى: آية (١١) ، محمد بن المرتضى اليماني : بيان الحق على الخلق ، ص ١٩٢ . وأيضاً ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، صححه محمد زهري النجار ، دار الجليل ، بيروت ، ١٩٩١م ، ص ٢١٨ .

(٨) أبو محمد عبد الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، ص ٢٠٧ ، وأيضاً البيهقي : الأسماء والصفات ، (ط) ١ ، مطبعة أنوار نحمد بالله أبداً ، الهند ١٣١٣هـ ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٥ .

وأيضاً في قوله تعالى : ﴿فَلَا تجعلوا اللَّهَ أَنْدَادًا وَلَنْتَ تَعْلَمُونَ﴾^(١) ، فشير هذه الآية العظيمة الدالة على الوحدانية ، أن لا نتخذ له - أي الله - شركاء ، ولا نجعل الله أملاكاً ، لأن أصل العبادة أساسها التوحيد^(٢) .

ويقول الأشعري : "... الله الواحد ، المتفرق بالتوحيد ، ليس له منازع ولا ندي ، وهو المبدىء المعبد ، الفعال لما يريد ، جل عن اتخاذ الصواحب والأولاد ، وتقديس عن ملابسة الأجناس ، ليست له صورة تقل ، ولا حد يضرب له المثال ، لم ينزل قييراً ، ولا يزال عالماً خبيراً ، استوفى الأشياء بعلمه ، ونفذت فيها برادته ، ولم تعزب عنه خفيات الأمور ، ولم تغيره الدهور... خلق الأشياء بقدرته ودبرها بمشيئته"^(٣) .

و هذا يعني أن واجب الوجود - الله - لا جنس له ، ولا ذله ، وظاهر أنه لا محل له ، ولا موضوع له ، ولا ضد له ، كما ظهر أنه لا نوع له ، ولا نده ، ولا شريك له ، وأنه لا سبب له ، ولا تغير له ، ولا جزء له بحال^(٤) .

فإذا علم أن الله تعالى خالق كل شيء ، علم أنه لا يشبه شيئاً ، إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات ، إذ لو كان من جنسها ؛ لعجز كعجزها ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وإننا قد شاهدنا وجود الأفعال ، ونفيتها مع وجودها محال ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق^(٥) .

قال تعالى : ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كُمْ لَا يَخْلُقُ أَفْلَاكَنْكُرُونَ﴾^(٦) ، فهذا دليل على تفرد رب تعالى بالخلق ، ووجه الاستدلال بالأيات ، أن الله تعالى تمدح بالخلق وأنتى على نفسك بذلك ، ولو شاركه فيه غيره ببطلت فائدة التمدح^(٧) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الرأي في كتابه (أساس التقديس في علم الكلام) نجد أنه يقول : " اعلم أنه تعالى ولحد فقد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد ، وذلك أنه قال - الله أحد - وكونه إله يتضمن كونه غنياً عمما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزاءه ، وكل واحد من أجزاءه

(١) سورة البقرة : آية (٢٢) .

(٢) لزمخثري : *الكتاف* ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧ م ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، وأيضاً في الدين الرازمي : *أسس التقديس في علم الكلام* ، مطبعة مصطفى البني الحلي بمصر ، القاهرة ١٩٣٥ م ، ص ٣١ .

(٣) الأشعري : الإبلة عن نصول الديبة ، إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأنترانك بالأزهر ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٤ .

(٤) الفزالي : *مقاصد الفلسفة* ، ص ٢١٩ ، ابن سينا : الإشارات والتبيهات ، (ج) ٣ ، ص ٤٨١ ، وأيضاً أبو المعين النفسي : *بحر الكلام في علم التوحيد* ، ص ٢ .

(٥) ابن تومرت : *عقيدة* ، ص ٥١ .

(٦) سورة النحل : آية (١٧) ، الجويني : *لمع الأدلة* ، ص ١٠٦ ، وأيضاً ابن تومرت : *عقيدة* ، ص ٥١ .

(٧) الجويني : *لمع الأدلة* ، ص ١٠٦ .

غيره ، فكل مركب فهو مفترق إلى غيره ، وكونه إليها يمنع من كونه مفترقاً إلى غيره ... ^(١) .

معنى هذا أن الله قائم بنفسه مقوم لغيره فكونه قائمًا بنفسه عبارة عن كونه غنياً عن كل ما سواه ، وكونه مقوماً لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه ، فهو الوجود الذي يغدو وجود غيره ، ولا يستعيد الوجود من غيره ، ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق .

وهذا هو التوحيد الحقيقى الذى أشار إليه القرآن ، فى مثل قوله تعالى : ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ ^(٢) ، قوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » ^(٣) ، أي أنه لا معبد بحق إلا هو القائم الباقى ، المفرد في الألوهية ، دائم القيام بتثبيت الخلق وحفظه .

ومن الآيات القرآنية أيضًا التي تؤكد وحدانية الله تعالى ، في مثل قوله تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » ^(٤) .

ولعلنا نجد أن هذه الآيات تقرر صفتين موجبتين ، أنه أحد ، وأنه صمد ، وثلاثة سلبية ، لم يلد ، لانتقاء مجانسته ، ولم يولد ، لانتقاء الحدوث عنه ، ولم يكن له كفواً أحد ؛ لنفي المماثلة عنه ^(٥) ، فإنه واحد لا ثانى له ^(٦) .

لقد قام الغزالى بتفسير سورة الإخلاص فائلاً : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ، أي ليس فيه إلا التوحيد

(١) الرازى : أساس التقدیس في علم الكلام ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) سورة الأعراف ، آية (٥٩) .

(٣) سورة البقرة : آية (٢٥٥) ، الغزالى : سر العالمين وكتشاف ما في الدارين ، طبعة محمد أفندي إبراهيم ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٧ھ ، ص ٨٣ ، ناصر الدين بن عمر البيضاوى : أنوار التنزيل واسرار التأويل ،

(ج) ١ ، ص ٩٦ ، وأيضاً الزمخشري : الكشاف ، (ج) ١ ، ص ٣٨٤ هامش .

(٤) سورة الإخلاص : آية (٤-١) : أبو البركات النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (ج) ٤ ، ص ٤٧٠ ، ٤٧٢ ، الزمخشري : الكشاف ، (ج) ٤ ، (ط) ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧م ، ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص ٢٣ ، الغزالى : جواهر القرآن ، ص ٥٨ ، المصنون الكبير ، ص ٨ ، ٧ ، أحمد فؤاد الأمواني : الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥م ، ص ١٢٠ ، صلاح الدين محسن محمد : الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٨٦م ، ص ٤ ، وأيضاً

— Mircea Eliade : The Encyclopedia of Religion , vol.6. Mac Millan publishing company. New York 1987. p.28.(God) .

(٥) ُولتر ستيس : الزمان والأزل ، ص ١٣ .

(٦) القاضى عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمد مصطفى حلمى . أبو الوفا الغنيمى . مراجعة : إبراهيم مذكر ، إشراف طه حسين ، (ج) ٤ ، رؤية البارى ، مطبعة مخيم ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص ٣٢ ، وأيضاً محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، عن ٢ .

والقدس (١)؛ فإن الله تعالى إله واحد فرد ، " الله الصمد " الصمد أى الغنى المحتاج إليه غيره ، وهذا دليل على أن الله تعالى أحدى الذات وواحد ، لأنه لو كان له شريك في ملكه لما كان صمداً غنىًّا يحتاج إليه غيره، بل كان هو أيضاً يحتاج إلى شريكة في المشاركة أو التثنية ، ولو كان له أجزاء تركيب واحد لما كان صمداً يحتاج إليه غيره ، بل هو محتاج في قوامه وجوده إلى أجزاء تركيبه وحده (٢) . ومن الواضح أن الغزالى استفاد من الجوينى ، إذ إن الصمد هو الله الغنى عن كل شيء ، ويفقر إليه كل شيء (٣) ، « لم يلد ولم يولد » أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث (٤) ؛ ذلك لأن لا شيء يولد إلا سيموت ، وليس شيء يموت إلا سيورث ، وأن الله تبارك وتعالى لا يموت ولا يورث (٥) كما يفسر الغزالى هذه الآية فى قوله تعالى : بأن الله « لم يلد » ، دليل على أن وجوده - الله - المستمر ليس مثل وجود الإنسان الذى يبقى نوعه بالتوالد والتتاسل، بل هو وجود مستمر أزلى وأبدى (٦)؛ ولم يولد (٧) دليل على أن وجوده ليس مثل وجود الإنسان الذى يحصل بعد العدم ويبقى دائماً إما فى جنة عالمة لا تفني وإما فى هاوية لا تنقطع (٨) ، وعلى هذا فلا يخرج تفسير الغزالى هذا عن تفسير الجوينى فى هذه الآية الكريمة ، وفي قوله تعالى : « ولم يكن له كفواً أحد » ، فهذه الآية ثبتت أن الله لم يكن شيء من الموجودات تماطله (٩) ، أى لم يكن له شبيه ولا عدل .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن الله سبحانه إله واحد لا كثرة فيه ، وهو فرد من حيث لازد ولا ضد له ، وصمد من حيث لا تركيب في ذاته ، فالأخذية فصل متتم للوحدة ، والفرد فصل متتم للأحدية ، والصمد فصل متتم للفردية ، فواجب الوجود بذاته - الله تعالى - واحد أحد فرد صمد ، وهو الموجд لجميع الكائنات فلا موجد ولا خالق إلا هو (١٠) ، فمن كان مقصوده غير الله ، فتوحيده غير تمام ، وهو من الشرك ، ولابد أن يكون الحب والتجليل لله عز وجل وحده لا غير .

ويذهب الغزالى فى (رسالة التجريد فى كلمة التوحيد) إلى القول بأن كل الخلق ، إنما خلق لأجل

(١) الغزالى : جواهر القرآن ، ص ٥٨ .

(٢) الغزالى : المضنوون الكبير ، ص ٧ .

(٣) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٢٢ مقدمة ، وأيضاً الإرشاد ، ص ١٥ .

(٤) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٢٢ مقدمة .

(٥) البيهقي : الأسماء والصفات ، ص ٢٣ .

(٦) الغزالى : المضنوون الكبير ، ص ٧ .

(٧) الجوينى الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٢٢ مقدمة ، وأيضاً الغزالى : المفهون الكبير . ص ٨٠ ، ٧ .

(٨) الشهريستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص ٥ .

ـ عرفة الوحدانية ، والإقرار بالفردانية ^(١) ، وعلى هذا يقول : " اعبد الله كأنك تراه ، فلن لم تكن تزأء
فإنك يراك " ^(٢) .

ومن الآيات القرآنية الأخرى التي تبين أن الله واحد لا شريك له قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ
وَهُدًا سَبَحَانَهُ بِلَمْ يَكُنْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّهُ لَهُ قَاتِلُونَ ﴾ ^(٣) ، فالله منزه عن ذلك فلا يجعلوا الله
، لذا ^(٤) .

ويقدم الزمخشري هنا تقسيراً للمستدل على ما تشير إليه هذه الآية " أذهبما " إنما مبدع السموات
والأرض، وهي أجسام عظيمة ، ومفترع الأجسام لا يكون جسماً حتى يكون والداً ، " والثاني " : أن الولادة لا
تكون إلا بين زوجين من جنس واحد ، وهو متصل عن المجالس ، " والثالث " : أنه ما من شيء إلا وهو خلقه ،
والعلم به ، ومن كان بهذه الصفة كان غنياً عن كل شيء ، والولد إنما يطلب المحتاج ^(٥) .

وفي قوله تعالى : ﴿ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾ ^(٦) ، فإن الله سبحانه وتعالى خلق
السموات والأرض وما بينهما ، وما فيهما شريك الله في خلقه ، ولا منازع في سلطانه ، ولا إرادة
لمخلوق تنازع إرادة الخالق ، أو تشتراك معها في تكوين شيء من الأشياء ، بل كل الأشياء منه
سبحانه وتعالى وإليه تعود .

ولمزيد من الإيضاح عن معنى الوحدانية ، نجد الغزالى يقول : « ... ليس في الوجود إلا الله ،
وإن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأنك يصير هالكًا في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلًا وأبداً ، إذ لا
يتصور إلا كذلك ، فإن كل شيء سواه ... » ^(٧) .

وفي الحقيقة أن صفة البقاء هي من أخص صفات الله تعالى ، لا ينفرد بها غير وجهه الكريم .
و هذا يعني أنه دائم الوجود ، والدليل قوله تعالى ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ، يعني ذات ربك ، وقوله تعالى
﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالَّكَ إِلَّا وَجْهُهُ ﴾ ، يعني ذاتكم ولأنه قد ثبت قدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه ^(٨) ، إذا لا

(١) الغزالى : رسالة التجريد في كلمة التوحيد ، ص ١٣٤ .

(٢) الغزالى : أخلاقيات ، باب في النصائح ، ص ١٧٣ .

(٣) سورة البقرة : آية (١١٦) .

(٤) الزمخشري : الكشاف ، (ج ١) ، ص ٣٠٧ .

(٥) نفس المصدر السابق ، (ج ٢) ، ص ٤١ .

(٦) سورة الشورى : آية (١١) .

(٧) الغزالى : مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصرى ، ص ١٨٣ ، تحقيق أبو العلاء عفيفي ، القاهرة ١٩٦٤ م ، ص ٥٥ .
٥٦ ، محمد عبد : بين الفلسفه والكلاميين ، (ج ١) ، ص ١٨٣ ، وأيضاً حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفه
العربية ، (ج ٢) ، ص ٢٩٠ .

(٨) الباقيانى : الإنصاف ، ص ٣٣ .

موجود إلا الله ووجهه ، فكل شيءٍ فائزٌ إلا الله عز وجل ، هو الباقي ونفي عنه الهاك^(١) . كما قال النبي ﷺ : «هو الأول فليس قبله شيءٌ ، وهو الآخر فليس بعده شيءٌ» ... ، فالأول هو قبل جميع المحدثات ، والباقي بعد فناء المخلوقات ، كقوله تعالى : «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»^(٢) ، فالباقي أفضل من الفاني .

بوجه عام يمكننا القول بأن الغزالى كان مهتماً اهتماماً فائقاً بآيات وحدانية الله تعالى مستقيداً من أستاذة الجوينى ، حيث يقول الغزالى فى الأربعين : «إن قولك لا إله إلا الله ، يشعر بالتوحيد الحقيقي ، ومعنى الوحدانية فى الذات والرببة حقيقي فى حق الله عز وجل ... إذ لا شريك له ولا أحد معه فى فعله أصلاً . كما لا شريك للعلم مع الكاتب فى استحقاق المحمدة عند حسن الخطّ . فهو تبارك وتعالى المستوجب الحمد وحده»^(٣) .

هذا بالإضافة إلى أن كل من الجوينى والغزالى قد استند إلى الكثير من الآيات القرآنية فى مؤلفاتهما ، فالأدلة النقلية قد قيمت لنا صورة واضحة ومجملة تؤكد أن الله واحد لا شريك له ، ولا مثيل له ولا نظير ، منها عن مشابهة مخلوقاته ، مخالفًا للحوادث ، في قوله تعالى : «ليس كمثله شيءٌ» .

٢- الأدلة العقلية :-

(أ) خالق العالم واحد غير متعدد .

لاشك فى أن البارى هو الموجود الذى لا يكثير لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء الإضافة ، فالوحدة ضد الكثرة ، لأن الوحدة لا تنقسم ، بينما الكثرة تنقسم .

والذى صار إليه الأكثرون ، أن الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه^(٤) ، فيليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى كولا تقبل ذاته الانقسام ، لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقاً للواقع ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلاً ، ولا يدخل أفعاله الاشتراك . إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقاً^(٥) .

والواحد عند الجوينى معناه المتفق المتعالى عن الانقسام ، والبارى سبحانه وتعالى واحد ، والواحد

(١) ابن إسحاق بن حزيمة : التوحيد وبذات صفات الرب ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية . بيروت ، لبنان ١٩٨٣ م ، ص ١٠ .

(٢) سورة طه : آية (٧٣) .

(٣) الغزالى : الأربعون فى أصول الدين . ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٤) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي المشار ، ص ٣٤٥ ، لمع الأدلة ، ص ٨٦ . وايضاً الفزوينى : شرح حكمـة العـين ، المطبـعة الـكريـمية ، قـزان - الـبلـد - ص ١٣١٩ هـ ، ص ٥٦ .

(٥) إبراهيم البيجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص ٨ .

في اصطلاح الموحدين الشيء الذي لا ينقسم ، والرب سبحانه موجود فرد ، متفق عن قبول الانقسام ^(١) .
 بهذا يعني أن الواحد هو الشيء الذي لا جزء له البتة ... وإذا وصف الله تعالى بالواحد ، فمعناه
 هو الذي لا يصح عليه التجزى ولا التكثير ^(٢) ، إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ، ولا تقبل الشركة بوجه ،
 فالبارئ تعالى في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاتة لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ^(٣) .
 وقد يراد بتسميته - الله - واحداً أنه لا مثيل له ولا نظير ، ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية
 أيضاً على أن الإله ليس بمولف ، إذ لو كان كذلك ؛ لتعالى الله عنه وتقديس ^(٤) .
 ونود أن نشير إلى أن الجويني قد ذهب إلى أن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من
 طريق أنه لا شريك له ... فماه واحد لا من طريق العدد ، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما
 يفتح به العدد ، وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا تطلق على الله ، أما ما يطلق
 على الله فهو أنه واحد ، ويراد به أنه لا شريك له ، ولا نظير له ولا مثيل له بحسب ذاته وصفاته ، أو
 الاثنين معاً ، ولا يتوهم أن يكون معه أحد ^(٥) ، والأحد في اللغة بمعنى واحد ، وهو في الأصل واحد ^(٦) ،
 وعلى هذا فالواحد هو اسم الذات مع اعتبار تعدد الصفات والأسماء ^(٧) .

وقد نجد الغزالى قد فرق بين الواحد والأحد ، فالواحد عند الغزالى هو الذي يتمتع عن وقوع الشركة
 فيه ، والأحد هو الذي لا تركيب فيه ، ولا جزء له بوجه من الوجه ، أي هو الذي لا يتجزأ ولا يتثنى ^(٨) ،
 إذا الواحد نفى الشريك والمثل ، والأحد نفى الكثرة في ذاته ، فالواحد فريد في نوعه ، متفق في وجوده .
 وهكذا فإن موجد العالم واحد غير متعدد ، لأنه لا يجوز أن يكون شيطان كل واحد منهمما واجب
 الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ،
 ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء ^(٩) .

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ١٥٤ ، ٥٢ .

(٢) الأصفهانى : المفردات في غريب القرآن ، ص ٥١٤ ، ٥١٥ .

(٣) الشيرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٩٠ .

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص ٥٢ .

(٥) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٢٢ مقدمة .

(٦) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٩٠ ، مادة الواحد .

(٧) الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٢ .

(٨) الغزالى : المضنون الكبير ، ص ٧ ، المقصد الأنسى شرح أسماء الله الحسنى ، ص ٩٦ ، وأيضاً البيهقي : الأسماء
 والصفات ، ص ٢٢ .

(٩) سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالى ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

والواقع أن أفكار الغزالى فى هذا المجال لا تخرج عن أفكار أستاذة الجوينى ، إذ إن الله عند كل منهما واحد غير متعدد ، بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته ، فالبارى تعالى لا يتجزأ ولا يتناهى ، فهو إذا غير مثبه إيمانه ولا مشارك له فى صفة .

وإن كان فى الوجود موجود ينفرد بخصوص وجوده تقرداً ، لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً ، فهو الواحد أولاً وأبداً^(١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن حزم فى كتابه (علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة) ، نجده يوضح هذه الفكرة قائلاً : " إنه لما صرخ ضرورة أن العالم كله مخلوق وأن له خالقاً ، وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد ، أن يكون قد حصرهما العدد ، وكل معدود فهو نهاية ، وكل ذي نهاية محدث ، وأيضاً فكل اثنين فهما غيران ، وكل غيرين فيهما أو في أحدهما معنى ما ، صار به غير الآخر ، وعلى هذا يحتج بكون أحدهما مرکبًا من ذاته ، ومما غير به الآخر ، وإذا كان مرکبًا فهو مخلوق مدبّر ، فيبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ، ولابد وأنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه ، والخلق كثير محدث ، فصح أنه يتعالى بخلاف ذلك ، وأنه واحد لم ينزل ولا يزال ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكان من جملة العالم - تعالى الله عن ذلك - وبهذا فالله واحد غير متكثر " ^(٢) ، وبذلك فواجب الوجود تعالى لا يجوز أن يكون اثنين بوجه من الوجه ، وأنه تعالى واحد لا يشاركه غيره ^(٣) .

ولمزيد من الإيضاح على أن الله واحد وغير متكثر ، فإذا قلنا أنه تعالى واحد علينا بذلك أنه متفرد الذات لا مثيل له ولا نظير ، وأنه لا يقبل التجزئ والانقسام والتكرير ، وأنه لم ينزل وحده ، ولم يكن معه آخر ، فإنه يمتنع أن يشاركه سبحانه شيء في ماهيته وصفاته كماله ، وأنه منفرد بالإيجاد والتبيير ، بلا واسطة ولا مؤثر سواه ، فهو علة فاعلة بها كل شيء ، وكل ما يرى وما لا يرى ، فهو فعله وخلقه واختراعه .

ويبرهن الغزالى عن وجوب تلك الوحدة فى الله ، ويوضح أن الله لا يجوز فيه الكثرة ، لأنه لا يشبه أى شيء آخر ، فيقول : " إن الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فإنه غير قابل للانقسام ، إذ ان الانقسام له كمية ، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتضييق ، و ما لا كمية له لا يتصور انقسامه ، وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته ، كما نقول الشمس واحدة ، والبارى تعالى أيضاً واحد ، فإنه لا ند له ولا ضد له ... إذ المفهوم من الصد هو الذى يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجتمع وما لا

(١) الغزالى : المقصد الأسمى شرح أسماء الله الحسنى ، ص ٩٦ .

(٢) ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص ٢١ .

(٣) ابن سينا : الرسالة العرضية فى توحيده تعالى وصفاته ، (ط) ١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الكن ،

^(۱) محل له فلا ضد له ، والباري سیحانه لا محل له فلا ضد له " .

بوجه عام يمكننا القول بأن الله واحد عند الغزال لا شريك له ، فرد لا مثل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له ، وأنه قيم لا أول له ، أزلٍ لا بداية له ، مستمر الوجود لا آخر له ، أبدٍ لا نهاية له ، قييم لا انقطاع له ، دائم لا انصرام له ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعموت الحال لا يقتضي عليه بالانقضاض والافتصال بتصرم الأماد وانفراط الأجال ، بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليه (٢) .

وقد اتفق المسلمين على أن الله تعالى واحد أحد متفرد ، ليس كمثله شيء^(٣) ، فيرجع كل شيء إلى ذات الله وحقيقة جوهره ، إذ إن الله هو وحده المنفرد بالوجود ، وأنه لا يقبل المعاية بحال ، لأنها تستوجب المساواة في الرتبة ، والمساواة نقصان في الكمال^(٤) ، فهو وحده مرجع كل كون ومتى كل قصد^(٥) ، إذا لا يصدق على الله العد^(٦) . بهذا يعتبر التوحيد هو أبرز نقطة في عقيدة كل من الجويني والغزالى ، لأنها دفاع عن الله تعالى ووحدته ضد ادعاءات القائلين بالتعدد ، من الثنوية^(٧) والوثنية والزناقة والدهرية .

فإن من أعطى القديم - الله - صفاته من الأزلية والبقاء والسردية إلى غير ذلك مما يليق به ، وأعطى المحدثات صفاتها من الحدوث والتغير والتناهي والفناء إلى غير ذلك مما يليق بالمخلوقات الكائنة الفاسدة ، فقد ثبتت وحدانية الله تعالى ، وأنه لا شريك له ، ولا يوجد في ذاته تغيير ولا كثرة ، فهو واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًّا كبيرًا ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة في كلخلق موجودة وليس في بيته ، لذا الله واحد

نود أن نشير في الدليل إلى أن هذا الدليل قد استند إلى ثمانية أصول هي :-

(١) لغزلي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٦ .

(٢) الغزالى : الأربعون فى أصول الدين ، ص ٣ ، إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٨٩ ، ٩٠ ، وأيضاً

¹⁰ — Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.73 .

(٣) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، (ج) ١ ، دار الفكر العربي ، ١٩٧١ م ، ص ٢١٥ .

(٤) عثمان عيسى شاهين : نظرية المعرفة عند الغزالي ، ص ٣٧٢ .

(٥) محمد عبد : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٩ م ، ص ٧.

(٦) محمد عبده: رسالة الولادات في نظرية المتكلمين والصوفية، ص ٢٥.

(٧) أثبّتت فرقـة الشـنوة أنـ للعلمـ أصـلـين اثـيـن مدـيرـين يـقـسـمـان إـلـى الـخـيـرـ والـشـرـ، يـسمـون أحـدـهـما بـالـنـورـ، وـالـآخـرـ بـالـشـرـ، لـبنـ الـجـوزـيـ الـبغـدـاـيـ: ثـبـيـسـ يـلـيـسـ، صـ ٤٤ـ، وـليـضاـ مـصـطـفـيـ عـبـدـ الرـازـقـ: تـهـيـدـ لـتـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، مـطـبـعـةـ لـجـنةـ التـأـلـيفـ وـالـتـرـجـمـةـ وـالـنـشـرـ، الـقـاهـرـ ١٩٤٤ـ، صـ ١٠٢ـ.

(١) تقدير قديمين قادرین مریدین ، فيجوز تقدیر اختلافهما فى الإرادة ، وهذا رد على من يزعمون امكان تصور استدلة اختلاف ارادتى القديمين ^(١) .

(٢) المراد من التمانع إنما يستقيم عند فرض الكلام في المحل الواحد ، إذ الغرض هو تصوير منع أحدهما الثاني مع اتحاد المحل ، فإنه إذا بطل في المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلاً له ضرورة واستحال انتقاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثاني ولو فرضنا الكلام في محلين ، لنفذ المرادان من غير استحالة ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصله^(٢) .

(٣) تغير التمايز يتوقف جوازه على تصوير تناقض الإرادتين القائمتين بالمربيدين ، ولا يتحقق تغير التمايز دون ذلك ، فلو تصورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثاني القصد إلى تسكينه في وقت تحريكه لما كان ممنوعاً ، فلن أحدهما إذا أراد التحريك ، والثاني وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدها فلا يسمى ممنوعاً ، وإنما الممنوع من يردد الشيء وبقصده فصدق عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده (٣).

(٤) الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجه يصح الاختصاص عليه، ومن امتنع عليه ذلك لم يستقم له فصل التمانع ، وليسح ذلك أنا لو قدرناا اليهين قديمين ، لقرنا كل واحد منها مریداً بارادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصص لذلك اختلافهما في الإرادة ، ويترتب على صحة الاختلاف ، التمانع^(٤) .

(٥) إذا قدرنا قديمين فلا ثبت لواحد منها قدرة توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نصير إلى أن إرادة كل واحد منها توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد ، وذلك أنا لو سلمنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منها يجب وجوده فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثاني ، وأحدهما يريد التحريك ، والثاني يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهمما لما كان ذلك تمانعا ، بل تحييز لاحتىماع الضدين ، وهو مستحبيل ، لا شك فيه (٥)

(٦) لو تحقق ما قررناه بين القديمين من المنهى كدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، وإذا لم يقع المنهى وجاز وقوعه دل جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوته من ضعف من تصوراته

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٣٥٢ .

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٥٦

(٣) نفس، المصادر، السنة، ص ٣٥٧

(٤) نظر المصند للسلوة، ج ٢، ص ٣٥٨

٣٥٩) نفس المصعد للسادة، ص

(٧) التمان يرجع إلى الأفعال المضادة ، لا إلى ذات القديمين وصفاتها^(٢) .

(٨) إن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثاني مع قصده إلى تنفيذه ، دل ذلك على ضعفه^(٣) .

يقرر الجويني في هذا الدليل - أى دليل التمان - أن الله تعالى واحد يستحيل تقدير الإهين والدليل على ذلك : "أنا لو قدرنا الإهين اثنين ، وفرضنا عرضين ضددين ، وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين ، وإرادة الثاني للثاني ، فلا يخلو من أمر ثالثة وهي : إما أن تنفذ إرادتهما ، أو لا تنفذ إرادتهما ، وهما باطلان ، لاستحالة اجتماع الصدين ، واستحالة عدم تنفيذ إرادتهما ، حينئذ يتغير الأمر الثالث ، وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر ، فالذى لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المقهور ، أما الآخر الذى نفذت إرادته فهو الإله قادر على تحصيل ما يشاء ويستحيل توقعهما وعدم اختلافهما مطلقاً ، وتؤكد ذلك هو مضمون فى قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ، أى لتناقضت أحکامهما عند تقدير القارئين على الكمال^(٤) .

ومثال على ذلك كما ذكر الجويني : "أنا لو قدرنا الإهين ، وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ، ومن الثاني إرادة تسكينه ، فتنصدى لنا وجوه كلها مستحيلة ، وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهم ؛ لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد ، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل ، ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما ، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ، ثم مآل إثبات الإهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد ، ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني ، إذ فى ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته"^(٥) .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٥ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٨ .

(٤) الجويني : لمع الآلة ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، عبد الله بن عمر البيضاوى : مطالع الأنظار على طوال الأنوار ، ص ٣٤٣ الفرزى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ ، الباقلاوى : التمهيد ، ص ٤ ، الإنصاف : ص ٣٠ ، ابن تومرت : عقيدة ، ص ٥٤ ، ٥٥ ، ابن قيم الجوزية : الجواب للكافى ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، الأشعرى : اللمع ، ص ٢٠ ، ٢١ ، وأيضاً أبو زيد البخى : البدء والتاريخ ، (ج) ١ ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص ٥٣ ، الشامل ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٣٥٢ ، القنطرانى : شرح العقائد النسفية^(٦) ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٩١٣م ، ص ٢١٦ وما بعدها ، الشهريستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص ٩١ ، ٩٢ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثالثة والثلاثون ، ص ٣٧٣ ، الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الحالية والعشرون ، ص ٢٢٢ ، أسرار التزيل وأنوار التأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عبد المنعم فرج درويش ، (ط) ١ ، دار رکابي للنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠٠م ، ص ١٦٧ ، وأيضاً ابن الحوزي البغدادي : ثنيس بيليس ، ص ٤٥ .

هذا يعني أن لو كان هناك إلهان لاختلافاً ، فقد يريد أحدهما تحريرك جسم ، ويريد الآخر سكونه ، ولا يمكن أن نفترس ذلك ، أو على حد تعبيره ، فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة ، لأنه لو نفذت إراده كل منها لكان الجسم ساكتاً متحركاً ، وهذا تناقض شنيع - لأنه يستلزم الجمع بين الصدرين - وكذلك لا يمكن القول بأنه من المستحيل أن لا تنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز ، كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منها دون الثاني ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزاً - والعاجز لا يصلح للإلهية - وذلك ينافي الإلهية ، فعلم بهذا وجود إله واحد ، وليس معه ثان في ملكه ؛ لأن لو كان الآلهة متعددين لحد كل منها من قدرة الآخرين ولتعارضوا ، ولعل بعضهم على بعض ، ولقطع بعضهم ببعض ، إذا لا يمكننا إلا التسليم بوجود إله واحد لا شريك له .

ومن هنا يصل الجويينى إلى قصده من كل هذا إلى إثبات وحدانية الله تعالى ، لعله قد نشأ عن مبدأ الوجданية عنده اعتباران وهما :-

(١) الاعتبار الأول : مزداه أن الله وحده موجود ، وكل ما عداه لا يوجد إلا بنعمة منه ، بحيث لا يستمر الإنسان في وجوده ولا الكائنات في بقائها إلا به .

(٢) الاعتبار الثاني : وهو أن الله وحده مسير لهذا العالم ، فليس للعالم وجود وعمل إلا به ، فالله تعالى هو الذي يوجد ويعمل ، وما من سبب سواه ^(١) .

فإذا تأملنا هذا العالم ونظرنا إليه نظرة شاملة وجدناه قد خلق بارادة واحدة ، لا باراتتين ، وقد ربطت أجزاءه حكمة حكيم واحد ، وأن هناك تصميماً شاملًا موجداً لكل مخلوق ضمن هذا التصميم والصنع الواحد ، ومن هذا الارتباط المحكم التقييق بين أجزاء هذا العالم ، نعرف إن إرادة واحدة هي التي خلقت ونظمت ونسقت وأوجدت كل ما في العالم ؛ وذلك لأنه لو كان مع الله آلهة أخرى لعملوا على سلب الحكم من يد الحاكم الواحد رب العرش ، وعندئذ يحدث الفساد ، ويتسرب الخل إلى نظام هذا العالم ، فهذا العالم واحدة واحدة صدرت عن إرادة واحدة لا باراتتين هي إرادة الخالق ، لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ، ولا يتتسق على إحكام ، ولابد أن يتحققما العجز أو واحداً منها ، والعاجز لا يكون إليها ولا قيمياً ، فدل على أن خالق العالم واحد وهو الله تعالى .

ولا شك أن هذا الدليل - أي دليل التمانع - الذي قال به الجويينى ، قد وجدناه عند تلميذه الغزالى بنفس الصيغة ، إذ يقول للغزالى " ... إنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمراً ، فالثانى ابن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثانى مقهوراً عاجزاً ولم يكن إليها قادرًا ، وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثنائى قوياً قادراً ، والأول ضعيفاً فاقدراً ولم يكن إليها قادرًا " ^(٢) .

(١) كمال اليازجي ، نطرون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، (ط٤) ، بيروت ، لبنان ١٩٩٠ م ، ص ٦٠١ .

(٢) الغزالى : أحياء علوم الدين ، (ج١) ، ص ١٠٨ ، وأيضاً الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

و هذا يعني أن لو كان هناك إليان اثنان ، وأراد أحدهما أمراً ، فإذا اضطر الثاني إلى مساعدته ؛
لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قرر على مخالفته كان الأول ضعيفاً فاقداً ولم
يكن لها قادراً ، وهذا فلا شك أن الوجود الحق لله وحده (١) ، فالإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ،
والآخر المقدر ناقص ليس بالإله كونهن إنما نمنع العدد في الإله ، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق
أنه أرفع الموجودات وأجلها ، وإذا كان أدنى منه كان محلاً لأنّه ناقص ، ونحن نعبر بالإله عن أجل
الموجودات فلا يكون الأجل إلا واحداً ، وهو الله تعالى خالق كل شيء (٢) .

ويخلل الغزالي على القول بـ " لا إله إلا الله " على خمسة أشياء في أصول التوحيد لابد لكل مكاف

- من اعتقادها :-

(١) وجود البارئ تعالى ليبرأ به من التعطيل .

٢) وحدانيته تعالى ليبرأ به من الشرك .

(٣) تزييهه تعالى عن كونه جوهراً أو عرضاً وعن لوازم كل منها ليبرأ به من التشبيه.

(٤) إيداعه تعالى بقدرته و اختياره لكل ما سواه ليبرأ به عن القول بالعلة والمعلوب .

(٥) تنبيره تعالى لجميع مبتدعاته ليبراً به عن تنبير الطبانع والكواكب والملائكة ^(٣).

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن الغرر قد استفاد من أستاذة الجوهري في إثبات صفة الوحدانية لله تعالى، إذ قد اعتمد كل منها على النقل والعقل في إثبات الوحدانية ، فالقرآن - كما رأينا - لا يخلو من أدلة عقلية ، فإذا وضعنا في الاعتبار الجوانب العقلية ، لوجدنا أن دليل التمايز أو التغالب إنما هو مستمد أساساً من الآيات القرآنية ، في مثل قوله تعالى : « لو كان فيها ماله إلا الله لفسدتا » ، فنستخلص من هذه الآية دليل التمايز فلا يمكن أن يكون سوى الله واحد لا شريك له ، وإذا تعددت الآلهة لاحتفت ، ولحد كل منهم من قدرة الآخرين ، ولتعارضوا ، إذا لا يمكن إلا التسليم بوجود الله واحد لا ثانٍ معه في ملکه ؛ وذلك لأنه لو وجد أكثر من الله ، لما نشأ هذا العالم والموجودات التي فيه .

وبالتالي فلا بد من الإقرار بوجود إله واحد لا شريك له ، وهذا ما أثبتته كل من الجوهيني والغزالى فيما سبق ذكره .

إلى هنا فإننا إذا ثبّتنا بالنقل والعقل أدلة وجود الله تعالى ، كما ثبّتنا وحدانيته تعالى التي هي أساس العقائد كلها والمotor الذي يدور عليه جميع الأصول والفرع الدينية ، فلابد من أن ننظر في صفاته وما يليق به وإن يضاف إليه وينعرف به ، وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم .

^٥ (١) الغزالى : *الرسالة اللدنية* ، مطبعة كرستان العلمية (القاهرة ١٣٢٨ھ) ، ص ٥.

٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٦ ، ٣٧

(٣) الغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، مصححة : محمد بخيب(ط) ١ ، طبعة فرج الله الكردى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م ، ص ١٥٤ .

الفصل الرابع

الصفات الإلهية عند الجويني والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقطات الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : الصفات القائمة في الذات الإلهية :-

- (١) الله منزه .
- (٢) ليس بجسم .
- (٣) ليس بجوهر .
- (٤) ليس بعرض .
- (٥) ليس في جهة .
- (٦) الله أزلى .
- (٧) الله موجود .
- (٨) الاستواء على العرش .
- (٩) رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيمة .

ثالثاً : الصفات الزاندة على الذات الإلهية :-

- (١) صفة العلم .
- (٢) الحياة .
- (٣) القدرة .
- (٤) الإرادة .
- (٥) الكلام .
- (٦) السمع والبصر .

رابعاً : مسألة علم الله بالكليلات والجزئيات :-

- (١) الاختلاف حول مسألة العلم الإلهي .
- (٢) العلم الإلهي بين الفلسفة والغزالى .

أولاً : تمهيد .

بعد أن حللنا أذلة كل من الجويني والغزالى على وجود الله تعالى كجانب يمثل لنا بعدها إلهاً ، ندرس موضوع الصفات الإلهية ، إذ إن المفكر ينتقل عادة بعد إثبات وجود الله تعالى ، إلى البحث في الصفات التي يتتصف بها الله ، والعلاقة بين الصفات والذات الإلهية .

فالجويني والغزالى في لثناء دراستهما لكثير من الموضوعات الإلهية . كمشكلة الحدوث والقدم ، والتلليل على وجود الله . يتطرقان إلى الحديث عن الصفات الإلهية ، والبحث في هذه الصفات يعد بدوره بحثاً من البحث الإلهية .

ولاشك في أن هذه المسألة . أي مسألة الصفات الإلهية . كانت إحدى المسائل الأساسية التي دارت حولها المناقشات ، فالصفات الإلهية هي صفات أزلية عند الأشاعرة ، أي ثابتة في الأزل ، غير محنة ولا مخلوقة ، وأن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محنة أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر عندهم .

والجويني من حيث إنه أشعرى المذهب ، قال : " إن الذات والصفات قديمة ، لكن الصفات ليست الذات ، وليس غير الذات كذلك ، وهذا لا يمس قضية التوحيد في شيء ، إذ إن الذات قديمة بصفاتها ، ولا يمكن تصور ذات بدون صفات ، وهذا لا يعني أن الصفات مقومة للذات ، فالذات بنفسها قائمة ، والصفات بالذات تقوم " ^(١) ، ومن هذا يتبيّن لنا موقف الجويني من هذه المسألة . أي مسألة الصفات الإلهية . وهي أن الذات غير الصفة ، وإن كانت لا تعرف إلا بها ، أي بالصفات ^(٢) .

فيقول الجويني في الإرشاد : " اعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ، ومنها معنوية ، وحقيقة صفة النفس ، كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بطلق قائمة بالموصوف ، والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بطلق قائمة بالموصوف " ^(٣) .

ويتضّح القسمين بالمثال الآتي : أن كون الجوهر متحيزاً هو : صفة إثبات لازمة للجوهر طالما بقى الجوهر ، وهي غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس ، وكون العالم عالماً، معللاً بالعلم القائم بالعالم ، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها من الصفات المعنوية ^(٤) .

وعلى هذا فإن الجويني يقسم صفات الله إلى نوعين : نفسية ومعنوية ، فيثبت الجويني صفات الله النفسية وهي : وجوده وقده وآبنته وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وعدم قيوله للأعراض ووحيطته ،

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٧٧ ، ٧٨ مقدمة ، وفيضا أبو المعين النفسي : بحر الكلام في علم التوحيد ، ص ١٥ .

(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، ص ٥٧ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٣٠ ، وفيضا عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ، ص ٧٢٥ .

أما الصفات المعنوية عنده فهي : أَنَّ اللَّهَ قَادِرٌ ، عَالَمٌ ، مُرِيدٌ ، حَيٌّ ، سَمِيعٌ ، بَصِيرٌ ، مُنْكِلٌ^(١).
ويؤكد الغزالى فى حديثه عن الصفات الإلهية مثل ما قاله أستاذه الجوينى ، فالصفات على
نوعين : منها ما هي قائمة في الذات ، ومنها ما هي زائدة على الذات .

فقد نظر الغزالى في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) عشر دعوى توضح " الصفات القائمة في
الذات الإلهية" وهي :-

- (١) وجوده تعالى مقتضى .
- (٢) إنَّ اللَّهَ أَزْلَى لِيْسَ لِوْجُودِهِ أَوْلَى .
- (٣) أَبْدَى لِيْسَ لِبَقَانِهِ أَخْرَى .
- (٤) لِيْسَ بِجُوْهَرٍ مُتَحِيزٍ .
- (٥) لِيْسَ بِجَسْمٍ .
- (٦) لِيْسَ بِعَرْضٍ .
- (٧) لِيْسَ فِي جَهَةٍ مُخْصُوصَةٍ .
- (٨) مُنْزَهٌ عَنْ أَنْ يُوْصَفَ بِالاستقرارِ عَلَى العَرْشِ .
- (٩) مَرْنِي .
- (١٠) أَنَّهُ وَاحِدٌ^(٢) ، وَهَذِهِ الصَّفَةُ سَبَقَ إِثْبَاتِهَا بِالْأَدَلَةِ .

النقلية والعقلية نظراً لأهميتها كما ذكرنا .

أما " الصفات الزائدة على الذات الإلهية " عنده - متأثراً بالجويني - سبعة صفات وهي : - أنه قادر ، عالم ، حي ، مرید ، سمعي ، بصيري ، متكلماً^(٣) ، فهذه الصفات ليست هي الذات - كما لاعى المعتزلة وال فلاسفة - بل هي زائدة على الذات ، فإنَّ اللَّهَ قَلَرَ بِقُدرَةِ ، عَالَمُ بِعِلْمٍ ، حَيٌّ بِحَيَاةٍ ، مُرِيدٌ بِإِرْادَةٍ ، سَمِيعٌ بِسَمْعٍ ، بَصِيرٌ بِبَصَرٍ ، مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ ، لَا قَادِرٌ بِذَاتِهِ ، لَا عَالَمٌ بِذَاتِهِ ، لَا حَيٌّ بِذَاتِهِ ... إلخ .
إذن المفهوم من قولنا عالم مثلاً غير المفهوم من قولنا موجود ، فعلم الله إذا غير وجوده ، وإنما هو صفة زائدة على الوجود ، وكذلك مفهوم قولنا قادر غير مفهوم قولنا عالم ، إذا العلم غير القراءة ، فالصفات متميزة بعضها عن بعض ، متميزة عن الذات .

ومن هذا كله يتضح لنا مدى تأثير الغزالى بأستاذه الجوينى فى إثبات الصفات الإلهية ، فإن
أفكاره في هذا المجال لا تخرج عن أفكار الجوينى فالصفات الإلهية عند كل منهما على نوعين :-
نفسية ، و معنوية ، وهذا ما سنحاول إثباته كما سنرى .
ثانياً : الصفات القائمة في الذات الإلهية :-

لاشك في أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ، ينحصر في الصفات وهي تحتوي
وتنطوى على حمل أسرار التوحيد^(٤) ، فيقول الغزالى : " أشرف هذه العلوم ما يتعلق بالله تعالى ، وهي

(١) Wolfson : The philosophy of The Kalam , p.177.

(٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٣ - ٣٦ ، وأيضاً لويس غريديه ، قواتي : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام
وال المسيحية ، (ج) ١ ، ص ٢٨٨ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٨ .

(٤) الجوينى : الشامل في لصول الدين ، تحقيق على مسلمي للنشر ، ص ٦٠٩ .

على طبقات ثلاثة هي العلم بالذات ، ثم العلم بالصفات ، وأخيراً العلم بالأفعال ”^(١) .

ونود أن نشير إلى لصفات القائمة في الذات الإلهية ، إذ إن الغزالى قد اتفق مع الجوينى فيما رأه من أنه تعالى أزلى ، أبدى ، ليس جوهراً ، ولا عرضاً ، ولا جسماً ، ولا شكلاً ، ولا محصوراً ، ولا معنوياً ، ولا مركباً ، وليس له ماهية ، ولا كافية ، وهو غير محدود بالزمان ، ولا بالمكان ، ولا يخرج شيء من نطاق علمه وقدرته ، وهذه صفات منذ الأزل قائمة بذاته وليس مغايرة لذاته ، وذلك في مثل قوله تعالى : « وَلِهِ الْمُتَّلِّ الْأَعْلَى » ^(٢) .

ولأننا نلاحظ أن اهتمامهما بالفرق بين الحادث والقديم لا يتعلق فقط بحدوث العالم وإثباته، بل يتعلق بطريقة أكثر سعة وشمولية في الفرق بين صفات الحادث وصفات الخالق حتى يمكنهما تنزييه تعالى عن مشابهة مخلوقاته .

١- الله منزه .

يذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى عن كل صفات النقص ، فنفوا التشبيه والتجسيم ، وحلواه تعالى في المخلوقات أو اتحاده بها ، وغير ذلك من صفات النقص التي لا تليق بكماله تعالى ، وفي هذا رد على نزوات التجسيم والتشبيه في اليهودية والنصرانية ، وبعض الفرق المنسبة إلى الإسلام والتي سربت إليها تلك الأفكار الأجنبية .

فقد أراد الأشاعرة أن يثبتوا وجود الله خالق واحد منزه عن كل نقص ، وعن كل تغير ؛ لأن الله هو الكمال المطلق ، فالله سبحانه وتعالى متصف بكل كمال يليق بذاته ولا تستطيع عقولنا أن تحيط بما يعلمه لذاته من أنواع الكمالات ^(٣) ، فإن كل كمال واجب لله تعالى ؛ لأنه لو لم يتصل بها لاتصل بضدتها وهو نقص ، والنقص عليه تعالى محال ^(٤) ، إذا جميع صفاتة عندهم تامة كاملة يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقص .. إلى غير ذلك .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الجوينى ، نجد أنه يرى أن التقديس معناه التنزيه من صفات النقص ودلائل الحدث ، وهو من أسماء التنزيه ^(٥) حيث ذهب في (مع الأدلة) إلى أن الصفات التي

(١) الغزالى : المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط) ١ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٣ م ، ص ٦ .

(٢) سورة النحل : آية (٦٠) .

(٣) محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٧ ، الجوينى : الإرشاد ، ص ٢٤٠ ، لمع الأدلة ، ص ٨٥ ، الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٣ ، للمعارف العقلية ، ص ٤٦ ، روضة الطالبين وعفة السالكين ، ص ١٥ ، الأشعري : اللمع ، ص ٨ مقدمة ، ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص ١٨٢ ، وأيضاً ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج) ١ ، ص ٣٦ .

(٤) إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص ٥ .

(٥) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

يستحيل وصف الله بها فهي كل ما يدل على الحوادث وعلى سمة النقص ، فالرب تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، والاتصال بالمحاذاة ، ولا تحيط به الاقطار ، ويجل عن قبول الحد والمقدار ، والذين العقلى على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها أى متحيز ، وكل متحيز قابل لملائكة الجوادر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو عنها - أى الاجتماع والافتراق - حادث كالجوادر ، فيترتب على ذلك تقدس الله وتعالى عن الاختصاص بمكان وملائكة أجرام وأجسام ، وعن قبول الحوادث ^(١).

والغزالى في هذه الصفة - أى صفة التزييه أو التقديس - يعبر عن اتجاه أشعرى استقاد الكثير من أبعاده من أستاذة الجوينى ، إذ يقول الغزالى : " التقديس يعني تزييه الرب عن الجسمية وتواضعها ... " ويعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد ، وأن ذلك في حق الله تعالى محل وهو عنه مقدس ^(٢).

هذا يعني أن الله تعالى متنزه ومتناهى ومتقدس عن أمارات الحدوث وسمات النقص ، فيجب أن نعلم أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب ينقدس عنه ، وذلك في قوله تعالى : « فلا تضرروا الله الأمثل » ^(٣) ، وقوله تعالى : « سبحان رب العزة مما يصفون » ^(٤) ، إلى غير ذلك من آيات التسبیح والتعالى الدالة على تزييه الله جل جلاله عن مشابهة المخلوقات .

وعلى هذا فالتنزيه هو عبارة عن إبعاد الرب عن أوصاف المخلوقات ^(٥) ، وقد نفى الأشاعرة كل تشبيه محتمل بين الله والمخلوق ، وكل شيء منه عز وجل لا يشبه شيئاً منا ^(٦) ؛ وذلك لأن حقيقة الله تعالى لا تماطل غيره أى لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية ^(٧) .

وبالتالي فالله تعالى متنزه عن كل تشابه وتماثل مع مخلوقاته ، وليس بينهما شيء ممترك . وهو على عليها علواً لاحد له ، وهو منفصل تماماً عنها مقرد في قداسته ، فسبحان الله تعالى للتقديس وهو حقيقي في حقه ، فإن التقديس الحقيقي لا يتصور إلا له تعالى ^(٨) .

(١) الجوينى : لمع الأدلة ، ص ٩٤ - ٩٦ ، الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ، ص ١٨، ٢٢ ، ٣٢ ، وأيضاً الباقلانى : الإنصاف ، ص ٣٦ .

(٢) الغزالى : إلحاد العوام عن علم الكلام ، ص ٣ ، ٤ ، ٢٨ .

(٣) سورة النحل : آية (٧٤) .

(٤) سورة العنكبوت : آية (١٨٠) .

(٥) الجرجانى : التعريفات ، ص ٧٥ .

(٦) محمد عبد الله بن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٢١ .

(٧) عبد الله بن عمر البيضاوى : مطالع الأنظار على طوال الأنوار ، ص ٣٢٥ .

(٨) الغزالى : الأربعون فى أصول الدين ، ص ٦٩ .

ولمزيد من الإيضاح يقول الغزالى : " إن الله ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، وأنه لا يماثل الأجسام لأن التقدير ولا فى قبول الانقسام ، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الحواهر ، ولا بعرض ، ولا تحله الأعراض ، بل لا يماثل موجوداً ، ولا يماثله موجود ، وليس كمثله شيء ، ولا هو مثل شيء ، وبأنه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الأقطار ، ولا تحيط به الجهات ، ولا تكتنفه السموات ... " ^(١)

إلى هنا فانه تعالى منزه مقدس عن الناقص فى أن يوصف بها ، وهو بمنأى عن خسائص الموجودات ، فلا شبيه له فى الصفات ؛ لأن صفاته أعلى وأجل مما فى المخلوقات ، فلا ند له ، ولا مثل له ، وهكذا فإن التنزية والتقدیس له تعالى ؛ وذلك لأنه إذا ثبت حدوث الأجسام فلابد لها من محدث لا يشبهها ، فإذا ثبت ذلك صح أن الفاعل للأجسام لا تحله الحوادث ، وأنه سابق لها غير مشبه لها وحوادث غير مشبه له ^(٢) ، فمن صفات نفس القديم - الله - تعالى مخالفته للحوادث ، فإنه تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبه شيء منها ^(٣) ، فلو شابه القديم المحدث لكان محدثاً ... والله تعالى تنبأ عن مشابهة الأمثل ، وتقدس عن الحدوث والانقسام والتاليف والأجزاء ^(٤) ، وعلى هذا لا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها ^(٥) .

فلا موجود سوى الله تعالى إلا وهو حادث ، والدليل على ذلك أن ذات الله لا تشبه ذوات الخلق ، وكذلك علمه لا يشبه علم الخلق ولا يوصف بصفة علم الخلق ، وكذلك قدرته وإرادته لا تشبه قدرة الخلق ولا إرادتهم ، ولا يوصف شيء من صفاتهم بصفات الخلق ^(٦) .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون فى نصول الدين ، ص ، محمد عبد : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، الشهريستاني : نهاية الإقامة فى علم الكلام ، ص ١٠٣ ، ابن الجوزي البغدادى : ثلبيس بليس ، ص ٨٦ ،

- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.73 , A.J.Wensinck : on The Relation Between Ghazali's cosmology and his mysticism, uitgave van De N.V.Noord , Hollandsche , uitgevers. maats chappij . Amsterdam 1933 , p.915. and Wolfson : The philosophy of The Kalam . p.26 .

(٢) على المرزوقي الأصفهانى : الأزمنة والأمكنة ، (ج) ١ ، ص ١٥٢ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٣ ، ابن قبيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٢٠٥ ، وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٤) القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى : مطالع الأنظار على طوالع الآثار ، ص ٢ ، وأيضاً الجويني : الشامل فى نصول الدين ، تقيق هلموت كلوبر ، ص ٢٠٨٦٢٠٧ .

(٥) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج) ١ ، ص ٢٩ .

(٦) البقلى : الإنصاف ، ص ٣٤ .

وعلى أية حال ، فإذا علم انفراده بوحدانيته علم استحالة النقاوص عليه لوجوب كون الخالق حياً عالمًا قادرًا ... إلخ ، فلو اتصف بالنقائص لاستحال منه وجود الأفعال لاستحاله كون الميت والجاهل والعاجز خالقاً^(١) ، فقد جاء الدين الإسلامي ونزعه الله عن مشابهة المخلوقات ، وأقام الأدلة على أن للعالم خالقاً واحداً منتصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، وعلى أنه لا يشبه شيء من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجودهم وخلقهم وأنهم له وإليه راجعون^(٢) .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجويني والغزالى كانا حرفيين غایة العرص على تنزيه الله تعالى وتجریده عن كل الصفات الحسية والجسمانية حتى لا يقعوا في التشبيه ، إذ يرى الغزالى أن جميع صفات النقص التي قد توجد في المخلوقات ، يعد الله تعالى منزهاً عنها ، وإن الله أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها ، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته ، فالله تعالى يتصرف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه ، يعد هذا تعبيراً من جانب الغزالى عن تأثيره بتأثیره الجويني

٢- ليس بجسم .

ينفي كل من الجويني والغزالى صفة الجسمية عن الله تعالى ؛ إذ لو كان جسمًا من الأجسام ، لكان من جملة العالم ، لأن كل ما في العالم يعد أجساماً ، ولكن حادثًا ، والحادث له محدث ، ولو كان هذا المحدث الثاني أيضًا جسمًا ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلًا - كما سبق ذكرنا - إذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم ، انطلاقاً من قاعدة التنزية التي تنفي عن الله تعالى أي شبه بالموجودات ، فجميع صفات الأجسام كالامتداد في الطول والعرض والعمق تعد مستحيلة بالنسبة له ، وهو منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام .

فقد ذهب كل من الجويني والغزالى إلى تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته ، والله منزه عن كل صفات النقص ، إذ يقول الجويني في العقيدة النظامية : " كل صفة في المخلوقات دل إثباتها على مخصوص يؤثرها ويريدها ولا يعقل إثباتها دون ذلك ، فهي مستحيلة على الله تعالى ، فإنها لو ثبتت له لدللت على افتقاره إلى مخصوص دلاتها في حق المحدث المخلوق "^(٣) .

وتفصيل ذلك أن الحدوث فيما منعوت بالجواز ، فتقضي الله عنه ، والتركيب والتقدّر والتصور في صفاتنا مرسومة بالجواز ، فلا ترکب إلا أن يجوز فرض خلافه ، ولا حد ولا قدر ولا طول

(١) ابن تومرت : عقيدة ، ص ٥٥ .

(٢) محمد عبد : رسالة التوحيد ، ص ١٣٤ .

(٣) الجويني : العقيدة الناظمية ، ص ١٤ .

ولا عرض إلا والعقل يجوز أمثالها وخلافها ، وهذه الصفات لجوازها مفتقرة إلى تخصيص بارتها فتعالى الصانع عنها وتنفس .^(١)

فكان لابد للجويني ، وهو بصدق الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم ، فإنه يستكر اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى كما أطلقته المجمسة ؛ لأن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع بدليل قولهم رجل حسيم ، وزيد أحسم من عمرو ، فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعاً مؤلفاً ، وكان شيئاً واحداً ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا يمكن أن يحيط في الأجسام^(٢) ، يقول الجويني : " استدل شيخنا - أى أبو الحسن الأشعري - في نفي التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسماً ؛ لاستحال وقوع مقدوره إلا في محل قدرته ؛ ولامتنع منه خلق الأجسام وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقررها في خلق الأعمال ، وهو أن الجسم يستحيل أن يخلق جسماً ... "^(٣) ، وعلى هذا فإن الله تعالى ليس بجسم ، ولا يجوز أن يكون شبيه^(٤) ؛ وذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين وذلك ينافي الوحدة ... فكان قوله أحد منافياً للجسمية^(٥) .

هذا إن القول بالتجسيم لا يصح مع معرفة التوحيد ، فالإسلام ينفي التجسيم ، إذ لا يكون الله جسماً ولا جسمانياً^(٦) .

ويذهب الغزالى مذلاً على هذه الفكرة ، إذ يقول : " إن صانع العالم ليس بجسم ، وذلك لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، وإذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسماً ... لأنه لو كان جسماً لكان مقدراً بمقدار مخصوص ، ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزتين عن الآخر إلا بمخصوص ومرجع كما سبق ، فيفترى إلى مخصوص يتصرف فيه ، فيقتصر بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعاً لا صانعاً ، ومخلوقاً لا خالقاً "^(٧) .

من الواضح أن الغزالى يؤكد على أن الله تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر ، إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر ، وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً ؛ لأن كل جسم

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص ٨١ مقتمة .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٣ .

(٤) النيسابورى : المسائل في الخلاف ، ص ٢ ، الغزالى : إلحاد العلوم عن علم الكلام ، ص ٣٣ ، الإيجي : جواهر الكلمة . مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٣ ، عبد الله بن عمر للبيضاوى : مطالع الأنوار على طوال الأنوار ، ص ٣٢٦ ، وأيضاً سكوى : الفوز الأصغر ، ص ١٩ .

(٥) الرازى : أساس التقىيس فى علم الكلام ، ص ١٧ .

(٦) التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون ، ص ٣٤٧ ، مادة الله ، وأيضاً ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (ج) ٢٤ ، ص ٢٨٠ .

(٧) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٢١ .

مختص بحيز ومركب من جوهر ، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والعينة والمقدار وهذه سمات الحوت .

ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد **الإلهية** للشمس والقمر أو شيء آخر من أقسام الأجسام ، فإن تجاسر متاجسر على تسميته تعالى جسمًا من غير إرادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطًا في الاسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم ^(١) ، إذن الله ليس بجسم مؤلف من جواهر ، وقد بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز ، فيبطل أيضًا كونه جسمًا ، لأن الجسم لا يكون إلا جوهرًا ومختصًا بحيز .

ومن هذا كله يقول الغزالى : " إن الله ليس بجسم ، فهذا القول لا يستقيم إلا لمن يرى أن الجسم حادث ومخلوق ، من حيث إنه لا يخلو من الحوادث ، وكل حادث يفتقر إلى محدث ... وبهذا تبين أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلًا " ^(٢) وعلى هذا نرى رأى الغزالى لا يخرج عن رأى الجويني .

ولعلنا إذ اذارجنا إلى الرازى في كتابه (المسائل الخمسون) نجد أنه يقول - نفس ما قاله كل من الجويني والغزالى - بأن الله ليس بجسم ، إذ إن كل جسم فهو مشار إليه ، وكل مشار إليه فيه منقسم ، وكل منقسم مرکب وكل مرکب ممکن ، والممکن لا يكون قديماً أزلياً ، وقد ثبت بالبرهان أن الله تعالى قديم أزلي ، فثبت أنه ليس بجسم ، وأيضاً أن حقيقة الجسم من حيث هو جسم شيء واحد ، ولو كان البارئ تعالى جسمًا ؛ لكن من حيث إنه جسم مساوياً لسائر الأجسام ... وكل ذلك باطل ، وكذلك إذا ثبتت في مسألة حدوث الأجسام ، إن كل جسم فهو محدث ، والبارئ تعالى لو كان جسمًا وجب أن يكون محدثًا ، لكن كونه تعالى محدثًا محال ، إذن الله تعالى ليس بجسم ^(٣) .

والجدير بالذكر أن الجويني كان أعنف من أسلافه والتلابين له في معارضته الكرامية ^(٤) والمشبهة وغلاة المجمسة ، فقد هاجم الجويني للكرامية التي تصرح بأن الله جسمًا ، إذ يقول في الإرشاد : " إن سميت البارئ تعالى جسمًا ، وأنتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمررين : بما نقض دلالة حدث الجواهر ، فإن مبنائنا على قبولها للتأليف وللمعاشرة والمبانينة ، وإما أن تطربوا لها وتنتصروا بقيام دلالة الحديث في وجود الصانع ، وكلاهما في رأى الجويني خروج عن الدين ، وانسلال عن ربة المسلمين " ^(٥) .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٧ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٩ ، ١٨١ .

(٣) للرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

(٤) فكرامية فرقية غالبة في التجسيم ، تزعم أن الله تعالى جسم ولهم أعضاء ، وأنه يتحرك ويجلس ، وزعم هذه الفرقية محمد بن كرام من سجستان ، وقد ضلل به كثيرون . توفي عام ٢٥٥ أو ٢٥٦ م (الجويني : الإرشاد ، ص ٣٩ هامش) .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

كما غالٍ طائفة من المثنيين فاقربوا من التشبيه واعتقدوا ما يلزمهم القول بـ مماثلة القديم في صنعه وفعله ، فذهب ذاهبون إلى أنَّ الرب سبحانه وتعالى جسم ، ثم اختلَّت مذاهب هؤلاء ، فزعم بعضهم أنَّ معنى الجسم المُوْجود ، وأنَّ المعنى بقولنا إنَّ الله جسم أنه موجود ، وصار آخرون إلى أنَّ الجسم هو القائم بالنفس ، وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكرامية ، وذهب بعض المجمِّسة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه مترَكب متألِّف من جوارح وأبعاض ^{تعالى الله عن قولهم}. ثم غالى الجهلة من المجمِّسة : فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي وهشام بن الحكم ، فيؤثر عن مقاتل وداود أنهما قالا : إنه لحم ودم ... وصرح كثير من أتباع المجمِّسة بأنه على صورة الإنسان وهيته ^(١).

وما يتصل بذلك القول بالحلول ، وقد اختلف القائلون به ، فصار البعض إلى القول بقدم الأرواح والمصير إلى أنها من ذات القديم تحل الأشخاص والأشباح فتحيا بها ، ثم ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها ، وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام البدعية الهيئة المختصة بحسن المنظر ، فزعم أنَّ جزءاً من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام كونهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تتخصص بحسن الهيئة ، مما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام : مذهب النصارى في اتحاد الالهوت بالناسوت وامتزاجهما ... ومن الغلاة في التشبيه اليهود ^(٢).

وهكذا عند الجويين المذاهِب القائلة بالتشبيه فحصرها في :

(١) الكرامية .

(٢) غلاة المجمِّسة من أمثال مقاتل بن سليمان (ت : ١٥٠هـ) وداود الخوارزمي (ت : ١٣٩هـ) ، وهشام بن الحكم .

(٣) القائلين بالحلول .

(٤) النصارى في قولهم باتحاد الالهوت بالناسوت .

(٥) اليهود ^(٣).

فقد كانت غاية الجويين من هذا توضيح تقديس الرب عن الحدث ، وعن كل صفة دلت على الحدث ، وهذا أقصى مرأمة بـ نفي التشبيه والتَّمثيل .

إلى هنا نستطيع القول بأنَّ الله تعالى منزه عن الجوارح ، وعن صفات الأجسام ؛ وذلك لأنَّ الله هو المبدأ الأول ، وأنَّه إذا كان مالكاً لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها به تعالى ، وبهذا استحالة أن يكون الله تعالى جسماً ، لأنَّه لو جاز عليه ذلك لوجب أن يكون ذا حيز ولصحت في المعاشرة وما هذا

(١) الجويين : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبيفر ، ص ١٦٧.

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٨ .

(٣) عبد الرحمن بنوي : مذاهِب الإسلاميين ، (ج) ١ ، ص ٧٢١ ، ٧٢٢ .

سبيله فلابد أن يكون حاملاً للأعراض ، ومن جنس الجواهر والأجسام ، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس شيء من المخلوقات ، ثبت أنه لا يجوز أن يكون جسماً .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استقادة الغزالى من الجوينى ، فقد أكد الغزالى على تزريه وتقييس الرب تعالى عن الجسمية ، إذ إن هذه الجسمية تتضمن اللحم والدم والعظم والعصب ، وذلك فى حق الله تعالى محل ، فضلاً عن أن كل جسم فهو مخلوق ، وقد تفاسى الرب عما يوجب الحدوث ، إذن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض فى جسم^(١) .

كما يقول الغزالى فى كتابه (المعارف العقلية) : " لاشك أن الله تعالى منزه عن الحاجة إلى الآلات ، وأنه تعالى يدرك جميع الموجودات بلا آلة ولا حقة ، ونحن نراها بالآلات وكذلك يسمع جميع الأصوات والكلمات من غير أذن مجوف ، وهو قادر على التكلم بجميع الكلمات من غير آلة وحذك ولسان "^(٢) ، وهذا يعني ذلك نفي التجسيم والتشبيه فى حق الله تعالى ، فالإنسان هو الذى يرى ويسمع ويتكلم بالآلات ، أما الله تعالى فيرى ويسمع ويتكلم بدون آلات .

وعلى هذا فإن الله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام ^(٣) ، لأنه لو كان جسماً لكان متصفًا بصفات البعد والتناهى والتركيب والاتصال والانفصال والدخول والخروج وغير ذلك من صفات الأجسام ، والله تعالى منزه عنها .

وبوجه عام يمكننا أن نقول إن الغاية عند كل من الجوينى والغزالى هو إقامة الأدلة على تقييس الله تعالى وتنزييه عن الجسمية ، وذلك لأن القول بالتجسيم لا يصح مع معرفة الوحدانية ، فصح القول بأنه سبحانه ليس بجسم ، فإنه تعالى أجل من أن يضيف إلى نفسه جسماً ، وذلك لخفة هذا الجسم وتغيره وسرعة زواله وفساده ^(٤) ، والله تعالى عن كل هذا علوًّا كبيرًا .

٣- ليس بجوهر .

يدلل الأشاعرة على أن الله تعالى ليس جوهرًا ، وفي هذا رد على قول النصارى أنه تعالى جوهر بسيط لا تركيب فيه ، ويمكن تلخيص هذه الأدلة فيما يلى : -

(١) لأنه يلزم أن يشترك جميع الجواهر فى وجوب الوجود لذاتها لاشتراكها فى معنى الجوهر وهو محل .

(١) الغزالى : إلحاد العوام عن علم الكلام ، ص٤ .

(٢) الغزالى : المعارف العقلية ، ص٨٩ ، ٩٠ .

(٣) الزمخشري : الكثاف ، (ج٢) ، (ط١) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧ م ، ص٥٤٣ ، فامش ، وأيضاً للباقلانى : الإنفاق ، ص٢٢ .

(٤) الغزالى : الرسالة اللدنية ، ص١١ ، وأيضاً أبو بكر عبد الرزاق : الرسالة اللدنية ضمن كتاب النفحات الغزالية ، ص١٣١ .

(٢) أن يكون قابلاً للتجزئة فيكون مركباً ، وإن لم يكن قابلاً للتجزئة يكون في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد .

(٣) أن يكون قابلاً لطهول الأعراض المقابلة عليه وهو محل .

(٤) أن تكون ذاته قابلة للإشارة إليها (أو) لا ، فإن كانت قابلة فتكون متحيزة متقللة ومتحركة وساكنة ، وإن لم يلزم لزم في كل الجوادر الاشتراك في المعنى .

(٥) لو كان جوهرًا لما كان مفيداً لوجود غيره من الجوادر ، فإنه لا أولوية لبعض دون البعض . وهذه الأدلة تعتمد على أن صفات الجوهر من حيث قوله للتجزئة والتركيب والانقسام وتحيزه وكونه محلًا للأعراض ؛ وذلك كله يعني حدوثه لا تطبيق على الله تعالى ، ونفس الأدلة أيضاً تصلح أن تنفي عنه تعالى الجسمية ، وذلك إذا ثبت أنه تعالى غير منتصف بكونه جوهرًا ، امتنع أن يكون منصفاً بكونه جسماً ، لأن الجسم مركب من جواهير مفترى إليها كما ذكرنا .

يقول الجويني في الإرشاد : " يستحيل كون الرب جوهرًا لعدم لتصافه بخصائص الجوادر " ^(١) ، وهذا يتعرض الجويني للرد على النصارى لقولها بأن الله جوهر وأنه ثالث ثلاثة ، وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم الثلاثة وهي " الوجود " أى الآب) و " العلم " أى الكلمة أو الابن كولا يعنون بالكلمة الكلام ، فإن الكلم مخلوق عندهم ، و " الحياة " أى روح القدس ^(٢) .

وهذا كله باطل - في رأى الجويني - لحصرهم الأقانيم في ثلاثة ، فيمكن اعتبار القدرة أقواماً كالعلم تماماً ، كما يستحيل قولهم بأن المسيح إله ولبن وأنه لا هوت وناسوت ، فهذه كلها متناقضات تستبعد فكرة الوحدانية التي هي أخص خصائص الإله ^(٣) .

لقد استفاد الغزالى من الجويني في إثبات أن الله ليس بجوهر متحيزاً إذ يقول الغزالى : " العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى وينقدس عن مناسبة الحيز ، وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه ، فلا يخلو عن الحركة أو السكون) وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولو تصور جوهر متحيز قديم ؛ لكن يعقل قدم جواهر العالم فإن سماه مسمى جوهرًا ولم يرد به المتحيز كان مخططاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى " ^(٤) . وهذا يذكرنا بما قاله الرازى في الأربعين : " بأن الله تعالى ليس بمحيز ، (الحجفة الأولى) :

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٤٦ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة التاسعة ، ص ٣٥١ ، وأيضاً التبانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٣٤٧ ، مادة الله .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٤٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤٨ - ٥١ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج ١) ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢٠ ، وأيضاً كارادوفو : الغزالى ، ص ٩٤ .

كل متحيز منقسم ، وكل منقسم فهو مفتقر في تحققه إلى غيره ، وكل مفتقر في تتحققه إلى غيره ، فهو ممكن لذاته فثبت أن كل منقسم فهو ممكن لذاته ، (الحجۃ الثانية) : أن كل متحيز فهو محدث ، فلو كان البارى تعالى متحيزاً ؟ لكن محدثاً لكنه يمتنع أن يكون محدثاً ، فيمتنع أن يكون متحيزاً ، (الحجۃ الثالثة) : إن كل متحيز فهو متاهي المقدار ، وكل متاهي المقدار فهو محدث ، ينبع أن كل متحيز فهو محدث والبارى تعالى ليس بمحدث فلا يكون متحيزاً ؛ (الحجۃ الرابعة) لو كان البارى تعالى متحيزاً ؛ وكانت ماهيته مساوية لسائر الماهیات في تمام الماهية ، ولو كان كذلك لاقترن في اختصاصه بصفات الإلهية إلى مرجع ومحض وذاك محل ، إذن فالقول بكل منه متحيزاً محل " (١) ، وذلك ينفي كونه جوهرًا ، فالله ليس بجوهر .

٤- ليس بعرض .

كما يدل الأشاعرة على أن الله تعالى ليس عرضًا لأنه لو كان عرضًا لكن ممکناً كباقي الأعراض ، إذ يشار إليها في الجنس ، أو كانت الأعراض وجده ضرورة لمشاركة لها في صفة الواجب ، وأيضاً لو كان عرضًا لاقترن بمحلي قوم به كسائر الأعراض ، وهذا يخرجه عن كونه واجب الوجود لذاته ، وإن لم يفتقر لعرض للزم استغناء باقي الأعراض عن المحل ، وذلك للاتحاد في معنى العرضية .

يقول الجويني في الإرشاد : " يستحيل قبول الله للأعراض لتقديسه عن قبول الحوادث ، وهذا يتعرض الجويني للرد على الكرامية لتقولها بأن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى " (٢) .

ويرد الجويني عليهم قائلاً : " إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها - لما سبق تقريره في الجواهر - حيث قضينا باستحالة خلوها عن الأعراض ، وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها ، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع " (٣) .

وهذا يعني أنه - أى الله تعالى - لو قبل الحوادث لم يخل منها ، حيث قضينا باستحالة خلو الحوادث عن الأعراض ، وذلك ينساق إلى الحكم بحدث الصانع ، والله يتعلّى عن هذا ، إذن الله ليس بعرض .

وهذا ما أكدته الغزالى عندما قال : " العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل لأن العرض ما يحل في الجسم ، فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجوداً قبله ، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الأزل وحده وما معه غيره ، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده ؟ ولأنه عالم قادر مريد خالق - كما سيأتي بيانه - وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر

(١) الرازى : الأربعون ، المسألة السابعة ، ص ٤ ، ١٠٥ ، المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة ، ص ٣٥١ - ٣٥٠ ، و أيضاً أسلس التقىيس فى علم الكلام ، ص ١٧ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤٥ .

ولاجسم ولا عرض ، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام ، فإذا لا يشبه شيئاً ، ولا يشبه شيء ، بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء ... فال أجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه ، والله مترء عن مشابهة الحوادث ^(١) ، ومن ثم فإن الله ليس بعرض قائم بجسم ، ف والله تعالى لا يشابهه شيء في هذا العالم المؤلف من الجواهر والأعراض ، ولا يمكن الحكم في أمره بالتماثل أو المشابهة .

إلى هنا يمكننا القول بأن الله تعالى ليس بعرض ، فلا شك في أن هذه الفكرة التي قال بها الغزالي تعد هي نفسها التي وجدها عند الجويني .

٥- ليس في جهة .

إنه تعالى مقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصال بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود ، وأن هذه الصفات تدل على الحدوث ، فالله تعالى يقدس عن ذلك ، يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات .

وقد ذهبت الكرامية ، وبعض الحشوية ^(٢) إلى أن البارئ تعالى متحيز مختص بجهة فوق ، لكن الله - في رأي الجويني - يتعالى عن قولهم . ومن الدليل على فساد ما انتظروه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام ، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوينا لأقدارها ، أو لأقدار بعضها ، أو يحازيها منه بعضه ، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيشه فهو كفر صريح في رأي الجويني ، ثم ما يحازى الأجرام يجوز أن يمسها ، وما جاز عليه معاشرة الأجسام ومبادرتها كان حادثاً ، إذ سبب الدليل على حدث الجواهر قولها للمعاشرة والمبادرة على ما سبق ^(٣) ، فالبارئ سبحانه يتعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات عند الجويني .

ولمزيد من الإيضاح يقول الجويني : « أن الرب مقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصال بالمحاذاة ، لا تحيط به الأقطار ولا تكتفه الأقطار ، ويجل عن قبول الحد والمقدار » ^(٤) .

والدليل على ذلك عنده أن كل مختص بجهة شاغل لها متحيز ، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومقارتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ، فإذا ثبت تقدس البارئ عن التحيز والاختصاص بالجهات ، يتربّط على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان ، وملاقاة أجرام ، وأجسام ^(٥) .

(١) لغزلي : إحياء علوم الدين (ج ١) ، ص ١٠٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢١ ، ول أيضًا كلايدوفو : الغزلي ، ص ٩٤ .

(٢) الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا في إجراء الآيات والأحاديث ، التي قد يفهم منها التشبيه على ظاهرها ، فوقعوا في التجسيم الغليظ ، حتى ثبتوه الله تعالى جسماً وأبعاضاً (الجويني : الإرشاد ، ص ٣٩ هامش) .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٤) الجويني : لمع الألة ، ص ٩٤ ، ول أيضًا العقيدة النظامية ، ص ١٥ .

(٥) الجويني : لمع الألة ، ص ٩٥ .

والغزالى فى كتابه (مشكاة الأنوار) يقول : "عبدوا إلها ... منزها عن الجهات " (١) ، فالعلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات ، فإن الجهة إما فوق وإما أسفل وإنما يمين وإنما شمال أو قدام أو خلف ، وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان ، إذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً ، والآخر يقابلها ويسمى رأساً ، فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس ، واسم السفل لما يلى جهة الرجل ... وخلق للإنسان اليدين وإدراهما أقوى من الأخرى في الغالب فحدث اسم اليدين للأقوى ، واسم الشمال لما يقابلها ، وتسمى الجهة التي تلى اليدين يميناً ، والأخرى شمالاً ، وخلق له جانبيين يبصر من أحدهما ويتعارك إليه ، فحدث اسم القدام للجهة التي يتقدم إليها بالحركة كاسم الخلف لما يقابلها ، فالجهات حادثة بحوث الإنسان ، ... فكيف كان الله تعالى في الأزل مختصاً بجهة والجهة حادثة؟ وكيف صار مختصاً بجهة بعد أن لم يكن له؟ أبان خلق العالم فوقيه؟ وينتuali عن أن يكون له فوق ، إذ تعالى أن يكون له رأس ، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس ، أو خلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له تحت ، إذ تعالى عن أن يكون له رجل ، والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل ؛ وكل ذلك مما يستحب في العقل ، ولأن المعقول من كونه مختصاً بجهة أنه مختص بحizin اختصاص الجوادر أو مختص بالجوادر اختصاص العرض ، وقد ظهر استحالة كونه جوهراً أو عرضاً فاستحال كونه مختصاً بالجهة (٢) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الرازى نجده يقول : "اعلم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هنا أو هناك ، أو نقول أنا ندعى وجود موجود غير مختص بشيء من الأحيان والجهات ، أو نقول أنا ندعى وجود موجود غير حال في العالم ، ولا مبادر عنـه في شيء من الجهات الست التي للعالم " (٣) ، أى إنه تعالى ليس بمحيـز ، ولا مختص بشيء من الجهات ، وأنه تعالى غير حال في العالم ، ولا مبادر عنـه في شيء من الجهات الست التي للعالم .

وهكذا فإن الله منزه عن المكان والجهة والحـيز ؛ وذلك لأن كل ما كان مختصاً بمكان وجـهة وحـيز فهو منقسم ، والمنقسم لا يكون واجباً لذاته ، والمبارى تعالى واجب الوجود ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون البارى منزهاً عن الجهة والمـكان والـحـيز (٤) .

ولا شك أن هذه الفكرة التي قال بها الرازى تعد قريبة و مشابهة للفكرة التي وجدناها عند الغزالى ، إذ إنها تعتمد على فكرة نفي الجـهة عنـه تعالى .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد من الجـونيـ فى إثبات أن الله ليس في جهة .

(١) للغزالى : مشكاة الأنوار ، طبعة احمد عزت المصري ، ص ٥٣ .

(٢) للغزالى : لحياة علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٧ ، وأليـضاً الاقتصاد في الاعتقـاد ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٣) الـرازـى : أسلـن التـقـديـس في علم الكلام ، ص ٤ .

(٤) للـرازـى : المسـائل الخـصـون ، المسـلة العـاشرـة ، ص ٣٥٢ .

يقول الجويني : صانع العالم أزل (١) الوجود ، لا مفتاح لوجوده ، ولا مبدأ لثبوته ، والدليل عليه : أنه تعالى لو كان حادثاً لشارك الحوادث في الافتقار إلى محدث ، ثم الكلام في محدثه ينزل منزلة الكلام فيه ، ويسلسل القول ويؤدي ذلك إلى إثبات حادث لا أول لها ، وقد سبق بطلان ذلك (٢) . فالله سبحانه وتعالى وحده هو القديم الأزل ليس معه شيء قيم تقدمه ، بل كل ما سواه كان بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقلم ، كما اختص بالخلق والإلهية والربوبية وكل ما سواه محدث مخلوق (٣) . والغزالى في معظم كتبه يعبر عن اتجاه الجويني الذي يؤكّد على أن الله قديم أزل لا أول لوجوده ، يقول الغزالى : " الطم بأن الله تعالى قديم لم يزل ، أزل ليس لوجوده أول) بل هو أول كل شيء (٤) قبل كل ميت وحي ، وبرهانه - هو نفس برهان الجويني - أنه لو كان حادثاً ولم يكن قديماً ؛ لافقر هو أيضاً إلى محدث وافقر محدثه إلى محدث كويسل ذلك إلى ما لا نهاية ، وما تسلسل لم يحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول (٥) كذلك هو المطلوب الذي سميـناه صانع العالم ، ومبدئـه وبارئـه ومحدثـه ومبدعـه (٦) ، إذن فالله تعالى قيم أزل ليس له بدلة (٧) .

ولقد اتفق أهل الحق على أن للعالم - الذي قد ثبت حدوثه - خالقاً أزلياً ، أبداً (٨) لم ينقطع وجوده

(١) الأزل : استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ، أي أنه تعالى لا أول لوجوده (الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٧ ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٩٠ - ١٢٢ . مادة الأزل) ، النسابوري : في التوحيد ، ص ٥٧٣ ، عبد الوهاب الشعراـني : الـيوـاقـيتـ والـجوـاهـرـ ، ص ٣٩ ، سـكـوـيـهـ : الفـورـ الأـصـفـرـ ، ص ٢٠ ، عـاطـفـ الـعـرـاقـيـ : نحوـ مـعـجمـ لـفـلـسـفـةـ الـعـرـبـيـةـ ، ص ٢٣ ، مـادـةـ الـأـزـلـ (٩)ـ كـوـيـسـلـ عـبـدـ الـحـلـوـ : مـعـجمـ الـمـصـطـلـحـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ ، ص ٥٩ ، مـادـةـ قـيـمـ) .

(٢) الجويني : لمع الأدلـةـ ، ص ٨٢ ، الإرشـادـ ، ص ٣٢ ، الشـامـلـ فـيـ أـصـولـ الدـيـنـ ، تـحـقـيقـ عـلـىـ سـامـيـ النـشـارـ ، ص ٦١٧ ، ٦١٨ ، وأيضاً يـاهـيـمـ اللـقـانـيـ : الـجـوـهـرـ فـيـ التـوـحـيدـ ، ص ٦ حـاشـيـةـ .

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج) ١ ، ص ١٢٥ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٩ ، الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة الثالثة ، ص ٣٤٣ ، الأربعون ، المسألة الرابعة ، ص ٩٢ ، وأيضاً القاضي عبد الجبار : المعني في أبواب التوحيد والعدل ، (ج) ٤ ، رؤية الباري ، ص ٢٥٠ .

(٥) الغزالى : معيار العلم في فن المنطق ، ص ٢٧٤ ، وأيضاً الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ، ١٩٥٥ م ، ص ٣ .

(٦) الأبد : استمرار الوجود في أزمنة مقدرة ، غير متناهية في جانب المعنـقـلـ ، أي أنه تعالى لا آخر لوجوده (الجرجاني : التعريفات ، ص ١٨ ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٩٠ - ١٢٢ ، مـادـةـ الأـبـدـ ، مرـادـ وـهـةـ : المـعـجمـ الـفـلـسـفـيـ ، ص ١ ، مـادـةـ الـأـبـدـ ، عـاطـفـ الـعـرـاقـيـ : نحوـ مـعـجمـ لـفـلـسـفـةـ الـعـرـبـيـةـ ، مـادـةـ الـأـبـدـ ، وفيـضاـ أـحـمـدـ الشـنـقـلـيـ ، زـكـيـ خـورـشـيدـ ، وـخـرـونـ : دـلـرـةـ لـعـلـفـ الـإـسـلـامـيـةـ ، مـرـاجـعـةـ مـحمدـ مـهـدـيـ عـلـامـ ، (ج) ١ ، دـارـ الـفـكـرـ ، الـقـاهـرـةـ ١٩٣٣ـ ، ص ٢٣ ، مـادـةـ الـأـبـدـ) .

في أن من الآنات الماضية ، ولا ينقطع في أن من الحالية والمستقبلية ، فإن العالم محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة ، إذ من البديهي أن المعلوم لا يوجد إلا بموجد^(١) .

وعلى هذا يقول الجويني : " بأن الله سبحانه وتعالى باق واجب الوجود ، إذ قد ثبت - بما قدمناه - قدمه ، فالقيم يستحيل عدمه - باتفاق من العقلاة - وذلك يصرح بكونه باقياً ، ومستمر الوجود "^(٢) .

ويذهب الغزالى في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) إلى نفس رأى الجويني ، إذ يقول الغزالى :

" أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال - لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه - لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب ... ومثل هذا العدم محل في حق الله تعالى "^(٣) ، وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود ، وما كان دائم الوجود فهو إذن أزلي "^(٤) .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى تأثر الغزالى بالجويني في إثبات تفرد الله تعالى بأنه قديم سرمدى منزه عن كل صفات المحدثين ، والسرمد فى اللغة يعني الدائم الذى لا ينقطع ، والسرمدى هو دائم الوجود من جهتى الأزل والأبد ، فهو ما لا أول له ولا آخر له^(٥) ، والإسلام يقول إن ما سوى الله تعالى حادث ، إن العالم ليس بسرمدى^(٦) ، فالإله هو القديم فقط ، ولا قديم غيره ، أى أن الله تعالى قديم أزلى قبل جميع المحدثات ، باق بعد فناء المحدثات .

٧- الله موجود .

يوصف الله تعالى بأنه موجود ، فلا يعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات^(٧) ، فيرى كل من الجويني والغزالى أن الله تعالى هو الموجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، وكل شيء هالك إلا وجده ، فلا يجوز على القديم - أى الله تعالى - العدم ؛ لأن القديم لا

(١) محمد عبده : بين الفلسفة والكلاميين ، (ج) ١ ، ص ٢٤٣ ، هامش .

(٢) الجويني : لمع الآلة ، ص ٨٥ ، الإرشاد ، ص ٧٨ ، العقيدة النظامية ، ص ٢٣ ، وأيضاً الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الرابعة ، ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(٤) مسکویہ : الفوز الأصغر ، ص ١٦ .

(٥) جميل صليلي : المعجم للفلسفي ، (ج) ١ ، ص ٦٥٤ ، ملدة سرمدى ، لحرجاتي : التعريفات ، ص ١٣٤ ، علطف العرقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص ٥٤ ، ملدة سرمدى ، مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، ص ٢١٩ ، ملدة سرمدى ، عده الحلو : معجم المصطلحات للفلسفة ، ص ٥٩ ، ملدة سرمدى ، سميرة فرحت : معجم البقالاتى ، ص ٥٥ ، ملدة أزلى ، ابن تيمية لحرقى : الرسالة البطلية ، ص ٤٢٠ ، وأيضاً أبو المعين النسفي : بحر الكلام في علم التوحيد ، ص ٦٥ ، ٦٧ .

(٦) ابن سوار البغدادى : مقالة دليل يحيى النحوى ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، ص ٢٤٦ ، وأيضاً الشعراوى : اليواقيت والجواهر ، ص ٣٩ .

(٧) الجويني : الإرشاد ، ص ٣١ .

يحدث ، ولا يتغير ، ولا يعدم ، ولا يبطل ، إذ العدم لا يوجد إلا في المخلوقات الحادثة والمتغيرة .
والله تعالى برىء من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود ، وأقلم الوجود ، بحيث إننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى ^(١) ، لذلك لا يمكن أن يشوب وجود الله تعالى وذاته العدم ولا الضد .

فيقول الغزالى : " أن البارى سبحانه موجود ، ذات وله ثبوت وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإليةة من العلم والقدرة وغيرهما " ^(٢) ، وعلى هذا فإنه تعالى موجود ثابت دائم الوجود لا يعدم ، لأنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده ، ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه بنفسه ؛ لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه ، وباطل أن ينعدم بمعدم يضاده ، لأن ذلك المعدم لو كان قدیماً لما تصور الوجود معه ، وقد ظهر وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده ؟ فإن كان ضد المعدم حادثاً كان محالاً ، إذ ليس الحادث في مضادته للقدیم حتى يقطع وجوده بل الدفع أهون من القطع بوقتیم أقوى وأولى من الحادث ^(٣) ، فسبحانه لا يستغنى عنه شيء ^(٤) .

وهكذا فإن الله هو المعطى لكل وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو ، فهو الوجود وهو الكمال ، وإذا كان كل من الجويني والغزالى قد أثبتا لله صفات الكمال ، ونفي عنه صفات النقص ، فإنهم قد نفيا العدم عنه تعالى .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن الله عند كل من الجويني والغزالى موجود ، وليس بعدم ، لأن العدم هو أحد مبادئ الحوادث ^(٥) ، والله تعالى ليس بحادث ، بل هو سبحانه وتعالى - كما ذكرنا - أزلى أبدى دائم الوجود .

٨- الاستواء على العرش .

أجمع الأشاعرة على نفي الجهة عن الله تعالى ؛ لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية ^(٦) .

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٠ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٦ ، وفيضاً كارابوفو : الغزالى ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٤) الغزالى : القواعد العشرة ، ضمن مجموعة للرسائل ، الرسالة العشرون ، ص ٥٣ .

(٥) الغزالى : معيار العلم في فن المنطق ، ص ٢٨٥ .

(٦) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ، (ج) ١ ، مكة المكرمة ، ١٩٢٩ م ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

فقد رفض الأشاعرة الاستواء على العرش على معناه الظاهر : وذلك في مثل قوله تعالى : « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » ^(١) ، وقوله تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش » ^(٢) ، وقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ^(٣) ، فالاستواء لدى القائلين بالجسمية والجهة يعني القيام والانتصار وهم من صفات الأجسام ، وهذا باطل في حق الله تعالى ، فسبحانه وتعالى ليس بجسم ، وليس في جهة كما سبق القول عند كل من الجويني والغزالى .

وهذا يفسر الجويني معنى الاستواء - في هذه الآيات المذكورة - بأنه يعني القدرة والغلبة والعلو ^(٤) .

ويقول الغزالى : « العلم بثنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء وهو الذي لا ينافي وصف الكبriاء ولا يتطرق إليه سمات للحوث والفناء ، وهو الذي أريد بالاستواء ، إلى السماء حيث قال في القرآن « ثم استوى إلى السماء وهي نخلان » وليس ذلك إلا بطريق للقدرة والاستيلاء » ^(٥) . ولمزيد من الإيضاح يذهب الغزالى في معظم كتبه - متأثراً بالجويني - إلى القول : « بأن الله تعالى مستو على العرش على الوجه الذي قاله ، وبالمعنى الذي أراده ، استواء منزلها عن المساسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال لا يحمله العرش ، بل العرش وحملته محمولون بلطاف قدرته ، ومقهورون في قبضته ، وهو فوق العرش والسماء ، فوق كل شيء ... وهو مع ذلك قريب من كل

(١) سورة الأعراف : آية (٥٤) ، وأيضاً سورة يونس : آية (٣) .

(٢) سورة المسددة : آية (٤) .

(٣) سورة طه : آية (٥) ، الغزالى : جواهر القرآن ، ص ٨٨ ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢٦ ، وأيضاً الجويني : العقيدة النظمية ، ص ٢٤ .

(٤) الجويني : لمع الأدللة ، ص ٩٥ ، الإرشاد ، ص ٤٠ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٣١ ، ٣٢ ، القاتى : الجوهرة في التوحيد ، ص ١٣ حاشية ، ابن خزيمة : كتاب التوحيد وابيات صفات الرب ، ص ١٠١ ، عز الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، ص ١١٠ ، الشعراوى : الواقعية والجوهر ، ص ١٠١ ، القاضى عبد الجبار : تزييه القرآن عن المطاعن ، (ط) ١ ، المكتبة الأزهرية ، مطبعة الجمالية بمصر ، القاهرة ١٣٢٩هـ ، ص ١٧٩ ، ٢٢٤ ، أحمد شوقي العمرجي : المعتزلة في بغداد وثرهم في الحياة الفكرية والسياسية ، (ط) ١ ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ٢٠٠٠م ، ص ٩٦ ، حسن صالح : جذور الفتنة في الفرق الإسلامية . (ط) ٢ ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص ١٩٨ ، جلال محمد عبد الحميد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ٣٩٠ ، وأيضاً أحمد محمود صبحى : في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٥٧٦ ، ٥٧٧ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ ، وأيضاً ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص ٢٥ هامش .

موجود و هو أقرب إلى العبد من جبل الوريد ^(١) .

وعلى هذا يبين لغزالى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، فإن كل متمكن على جسم والمستقر عليه مقدر لا محالة ، فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا ، وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ، وأنه لو جاز أن يمسه جسم من هذه الجهة ؛ لجاز أن يمسه من سائر الجهات فيصير محاطا به ، وذلك محال على الله تعالى ، فلا يستقر على الجسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، وقد اتضح أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ^(٢) وهذا قد ثبت الغزالى بأن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالحدوث .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجويني والغزالى قد ثبّطا أن الله تعالى مستو على العرش بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء ، أى بطريق القدرة والاستيلاء ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى ﴾ ، لكن بغير مماسة ولا كيفية ولا مجاورة ، ولا إحاطة ، فاستواوه لا يشبه استواء الخلق .

٩- رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيمة .

نود أن نشير في البداية أنه لا يسع مسلم إنكار رؤية الله تعالى يوم القيمة ؛ لورودها في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ، فجادلها مكذب لها ولا إيمان مع عدم تصديقها لله تعالى ورسوله . فقد ثبت الأشعار أن رؤية الله تعالى واجبة للمؤمنين في الآخرة عن طريق الشرع ، وهي جائزه من جهة العقل .

فمن الآيات القرآنية التي تؤكد على رؤية الله تعالى يوم القيمة ، في قوله تعالى : ﴿ وجوهُ يوْمَ نَاصِرَةٍ إِلَيْ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ ^(٣) ، تعنى هذه الآية الكريمة " وجوه يوم ناصرة " أى مشرقة ، " إِلَى ربها ناظرة " أى رائية ، فالنظر إما للاعتبار أو للانتظار أو للرؤية ، ولأنه لا يجوز أن يكون الله قد عنى بالنظر هنا التفكير والاعتبار ؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ، ولا يجوز أن يكون عنى بالنظر الانتظار ؛ لأن الانتظار لا يكون في الجنة ، وعلى هذا فالنظر في هذه الآية يعني الرؤية .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ، التبر المسبوك في نصائح الملوك ، مكتبة الجامعة المصرية ، مطبعة الأدب بمصر ، القاهرة ١٣١٧هـ ، ص ٥ ، يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة ، (ط) ٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٠٣ ، وأيضاً

- Montgomery Watt : Islamic Creeds, PP.73, 74.

(٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢٦ ، وأيضاً إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) سورة القيمة : آية (٢٢ ، ٢٢) ، الأشعري : اللامع ، ص ٦١ - ٦٨ ، الإبلة معن أصول الديانة . ص ١٢ - ١٩ ،

الباقلى : الإنفاق ، ص ٢٢ ، الجويني : الإرشاد ، ص ١٨١ ، لمع الأنلة ، ص ١٠٣ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ،

(ج) ١ ، ص ١٠٨ ، وأيضاً الرازى : المسالك الخمسون ، المسلاة الثانية والثلاثون ، ص ٣٧٢ .

وقد كانت هذه الآية مصدر اختلاف كبير بين الأشاعرة والمعتزلة ، فكان الأشاعرة يعتقدون اعتقاداً راسخاً أن المؤمنين سيرون الله في الآخرة كما وعدهم الله بذلك في كتابه ، أما المعتزلة فإنهم غلوا في التشريع وأنكروا الروحية لنفي الجسمية والتبسيط عن الله تعالى في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار »^(١) ، ويقول الإمام يحيى بن الحسين في رسائل العدل والتوجيه مللاً على هذه الآية : « لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة ، وذلك لأن ما وقع عليه البصر فمحظوظ ضعيف محاط به ، له كل وبعض فوق وتحت ويمين وشمال وأمام وخلف ، وأن الله لا يوصف بشيء من ذلك »^(٢) .

وعلى هذا أنكرت المعتزلة الروحية ، لأنه لو جاز عليه سبحانه وتعالى الروحية بالأبصار ؛ لوجب أن يكون جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا أو محدودًا أو حالًا في مكان أو مقابلًا أو خلفًا أو أمامًا أو عن يمين أو عن شمال أو يكون من جنس المركبات ، لأننا لم نعقل منيًّا بالبصر إلا كذلك ، فلما استحال على الله تعالى جميع هذه الوجوه ، بطل أن يكون منيًّا .

ويرد الأشاعرة على تعليق المعتزلة بهذه الآية الكريمة لنفي الروحية ، فيذهب الجوني إلى التفرقة بين الإدراك والروحية ، فالإدراك يعني الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الروحية فلا تعني الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يرى الله سبحانه ولا يجوز أن يدرك تعالى عن الحد^(٣) ، إذن فالرُّبُّ يُرى ولا يدرك .

ولأن رؤية الله تعالى أفضَّل اللذات ، وأفضَّل اللذات في أفضَّل الدارين ، ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار ، يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين، وذلك عندما أخبر الله تعالى في قوله : « وَجُوهٌ يَوْمَنَا نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » ، قوله تعالى : « لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » ، علمنا أنه أراد أبصار الكفار لا تدركه^(٤) ، فاعلموا أن أعظم ما يرجو أهل الجنَّةِ من الثواب النظر إلى الله تعالى^(٥) ، في قوله تعالى : « لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ »^(٦) ، وقد نقل عن النبي ﷺ أنه قال الزيادة هي النظر إلى الله تعالى يوم القيمة^(٧) ، ولا ينعم الله على أهل جناته بأفضل من رؤيتهم له ونظرهم إليه .

(١) سورة الأنعام : آية (١٠٣) .

(٢) الإمام يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوجيه ، تحقيق محمد عمارة ، (ج) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٦٤ ، وأيضاً القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، (ج) ٤ ، رؤية الباري ، ص ١٣٩ .

(٣) الجوني : الإرشاد ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، وأيضاً لمع الأدلة ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٤) الأشعري : الإبانة عن أصول البيان ، ص ١٥ .

(٥) الماطري : التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٨٩ .

(٦) سورة يونس : آية (٢٦) .

(٧) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثانية والثلاثون ، ص ٢٧٣ ، على عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٣٠٨ .

ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ، أو مكان ، أو صورة ، أو مقابلة ، أو اتصال شعاع ،
أو على سبيل انطباع ، فإن ذلك مستحيل ^(١).

ومن الآيات القرآنية أيضاً التي ثبتت رؤية الله تعالى يوم القيمة ، قوله تعالى : ﴿تَحِيطُهُمْ يَوْمٌ
يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ ^(٢) ، واللقاء في هذه الآية الكريمة بمعنى الرؤية ، وفي قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا عن رَبِّهِ
يُوْمَنْدَ لِمَحْجُوبِونَ﴾ ^(٣) ، وتعني هذه الآية أن الكافرين لا يرون الله تعالى يوم القيمة ؛ وذلك لأنهم عنه
محجوبون ، أما المؤمنون فيرون الله تعالى ، لأنهم غير محجوبين عن رؤيته ، وقوله تعالى : ﴿أَرَنَا اللَّهَ كَبِيرًا وَأَخْذِنَاهُ الصَّاعِدَةَ، وَعَلَى هَذِهِ
جَهَرَة﴾ ^(٤) ، فحين سأله قوم موسى نبيهم أرنا الله جهراً عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعدة ، وعلى هذا
تتعذر الرؤية في الدنيا دون الآخرة .

وقوله تعالى : ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لِنَّ
تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ أَسْتَقِرْ مَكَانَهُ فَسُوفَ تَرَانِي﴾ ^(٥) ، فلو كانت الرؤية ممتنعة لما
سألها ، ثم إن الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط - أى استقرار الجبل -
ممكن ، والمعلق على الممكن ممكن ^(٦) ، فثبت بهذه الوجوه أنه سبحانه وتعالى مرئي في
الآخرة .

وأيضاً قول النبي ^(ص) : "إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لِلَّيْلَةِ الْبَدْرِ" ^(٧) ، أى

(١) فوقيه حسين محمود : الأشعرى ، ضمن كتاب معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مذكر ، (ج) ١ ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ٥٩٣ ، تأليف نصري نادر : أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة
الكاثوليكية ، بيروت بدون تاريخ ، ص ١٠ ، حسن صالح : جنور الفكر الإسلامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
القاهرة ١٩٩٧ م ، ص ١٧٣ ، أمير منها على خiris : موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، ص ٤٨٩ ، مادة
الأشاعرة ، مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، (ط) ١٠ ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٤ م ، ص ٢٢ ، مادة
تأليف نصري نادر وأخرون : علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة عام ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى
الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٦٢ م ، ص ١١١ ، ١١٢ .

(٢) سورة الأحزاب : آية (٤٤) .

(٣) سورة المطففين : آية (١٥) ، وأيضاً الباقلانى : الإنصاف ، ص ٢٢ .

(٤) سورة النساء : آية (١٥٣) .

(٥) سورة الأعراف : آية (١٤٣) .

(٦) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والتلائون ، ص ٣٧٢ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص ٢٦ ، الجوينى :
الإرشاد ، ص ١٨٣ - ١٨٥ ، لمع الألة ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ ،
الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢٤ ، ٣٥ ، محمد الأنور السنوسي : دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ، دار
الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٩٠ م ، ص ٢٣٠ ، ٢٢١ ، وأيضاً ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث ، ص ٢٠٥ .

(٧) القاضى عبد الجبار : العنية والأمل ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

يصح رؤية الله تعالى في الآخرة إذ ينكشف كالبدر^(١).

أما الدليل العقلى على صحة الرؤية فيستدل إلى أنه موجود تعالى ، والشيء يصح أن يرى من حيث كان موجوداً ، ويقول الجوينى : " اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى " ^(٢) ، وعلى هذا فإن رؤية الله تعالى هي من الصفات التي تجوز على الله في مذهب أهل الحق ، حيث يصبح مرنينا ، ويراه الراغبون بالأبصار ، على العكس من قول المعتزلة باستحالة الرؤية ، ولكن الدليل العقلى على جواز الرؤية أن الرب موجود ، وكل موجود مرنى ، وإذا اعترض على ذلك بأن ما يرى يصبح حادثا ، والله أزل قديم الذات فلا يرى ، فيمكن نقض هذا الاعتراض لجواز رؤية الطعام والروائح والعلوم ونحوها فإنها حادث ، ولكن رؤيتها مستحيلة عند المعتزلة مع كونها حادثة ، ففصل الجوينى من خلال هذا إلى جواز الرؤية ، وأنها ستكون في الجنان وعداً من الله تعالى صدقًا وقولًا حقًا^(٣).

وقد ذهب الغزالى إلى نفس ما ذهب إليه أستاذة الجوينى بأن الله تعالى مرنى بالأعين والأبصار في الدار الآخرة ، فإن الرؤية نوع من الكشف والعلم إلا أنها أتم وأوضح من العلم ، فإذا جاز تعلق العلم به وهو ليس في جهة رؤية به وهو ليس بجهة ، وكما جاز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم^ججاز أن يراه الخلق من غير مقابلة ، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك^(٤).

ويشرح الغزالى نوع هذه الرؤية بقوله : " الرؤية حق بشرط أن لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب الأرباب علوًّا كبيراً ، بل كما عرفه في الدنيا معرفة حقيقة تامة من غير تخيل وتصور وتقدير شكل وصورة ، فنراه في الآخرة كذلك " ^(٥). كما يقول الغزالى - متأثر بالجوينى - في معظم كتابه : " ... إنه في ذاته معلوم الوجود بالعقل ، مرنى الذات بالأبصار نعمة منه ، ولطفاً بالأبصار في دار القرار ، وابتماماً للنعم بالنظر إلى وجهه الكريم " ^(٦).

(١) الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٩ ، وأيضاً

- Seyyed Nasr : History of Islamic philosophy , P.259 .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٧٤ ، لمع الأدلة ، ص ١٠١ ، الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣ ، الباقلانى : الإنفاق ، ص ١٦٠ ، محمد الأنور السنهاوى : دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ، ص ٢٣٢ ، مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ص ٤٨٩ ، وأيضاً حسين مروة : النزعات العلية في الفلسفة العربية الإسلامية ، (ج) ١ ، ص ٧٠١ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة ، ص ١٠١ - ١٠٣ ، وأيضاً الإرشاد ، ص ١٨١ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ .

(٥) حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (ج) ٢ ، ص ٢٧٦ .

(٦) الغزالى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٥ ، إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٦٠٧ ، وأيضاً

- Montgomery Watt : Islamic creeds , P.74 .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجويني والغزالى قد أثبتا رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة من جهة الشريعة والعقل .

ثالثاً : الصفات الزائدة على الذات الإلهية :-

أثبت كل من الجويني والغزالى والأشاعرة جميعاً سبع صفات أزلية للذات الإلهية ، وهي : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ^(١) ، وهذه الصفات كلها قديمة فابنها لو كانت حادثة لكان القديم سبحانه ملائلاً للحوادث وهو محال ^(٢) ، وقد أثبتوها بالعقل والنقل معاً . وتلك الصفات زائدة على ذاته لا هي هو ولا هي غيره ^(٣) ، بمعنى أن الصفات ليست هي الذات في الحقيقة وليس غیره ، أى ليست منفكة ولا منفصلة عن الذات .

وهذه الصفات هي على النحو التالي :

١- صفة العلم .

ونود أن نشير في البداية أن هذه الصفة - أى صفة العلم - من أهم الصفات الزائدة على الذات الإلهية لأنها على أساسها يمكن مناقشة مسألة الصلة بين الله والعالم على أساس فكرة علم الله للجزئيات التي اتتهم بها كل من الجويني والغزالى بانكارهما لها وقولهما بعلم الله للكليات فقط ، وهي تهمة باطلة في حقهما وفي حق كل مسلم متمسك بالكتاب والسنة .

لذا ستد كل من الجويني والغزالى في هذه الصفة إلى دعائم من الأدلة النقلية ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ ^(٤) ، وقوله تعالى : ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَثْنَى وَلَا تَضْعِمُ إِلَّا بِعْظَمَه﴾ ^(٥) ، وقوله تعالى : ﴿نَزَّلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ ^(٦) ، وقوله تعالى أيضًا : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَلَنْتَمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ^(٧) ،

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٧٩ ، الغزالى : روضة الطالبين وعمة السالكين ، ص ٢٠٢ ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١١٠ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعي ، ص ١٠٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٧ ، الشهريستاني : الملل والنحل ، ص ١٥٢ ، وأيضاً ملا عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله وصفاته ، مطبعة البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٣٥ م ، ص ٢٠٨ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٦ ، وأيضاً محمد عبد : رسالة التوحيد ، ص ٤٧ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ١٤٣ ، الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزنقة ، ص ٦٩ ، روضة الطالبين وعمة السالكين ، ص ٢٠٣ ، محمد عبد : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٥ ، وأيضاً أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٢٧ ، ١٢٩ .

(٤) سورة الحشر : آية (٢٢) .

(٥) سورة فاطر : آية (١١) ، وأيضاً الجويني : لمع الأدلة ، ص ٨٩ .

(٦) سورة النساء : آية (١٦٦) ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٩ ، للمنع ، ص ٢٩٧ ، ٣٠ ، وأيضاً الجويني : لمع الأدلة ، ص ٨٩ .

(٧) سورة البقرة : آية (٢٣٢) .

وقوله تعالى : ﴿وَلَا يحيطون بشيءٍ من علمه إلا بما شاء﴾^(١) ، قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) .
وتشهد كل هذه الآيات الكريمة ، وهى فى غاية الوضوح ، بعموم علمه تعالى بال الموجودات
العينية والذهنية ، وممكنت وغير ممكنت ، فهو عالم ومحيط بكل شيء .

فلا طرفة عين تغيب عن الله تعالى^(٣) ، فى قوله تعالى : ﴿يَعْلَمُ السَّرَّ وَأَنْفَخَ﴾^(٤) وقوله تعالى :
﴿وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٍ
فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ﴾^(٥) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿قُلْ بِلِّي وَرَبِّي
لَتَأْتِنَّكُمْ عَالَمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزِزُ عَنْهُ مَقْنَلُ نَرَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا
فِي كِتَابٍ مَبِينٍ﴾^(٦) ، وبهذه الآيات الكريمة يتبيّن لنا أنَّ الله تعالى عالم لا يعزّز عن علمه شيء^(٧) .
وبالإضافة إلى مثل هذه الآيات القرآنية ، يثبت الأشاعرة صفة العلم لله تعالى ، ودليل ذلك هو
وجود الأفعال المحكمة منه تعالى ، وذلك لأنَّ الأفعال المحكمة لا تقع منا على ترتيب ونظام إلا من عالم ،
وأفعاله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم^(٨) .

فإله تعالى عالم بجميع المعلومات ، محيط بجميع ما يجري في العالم ، لا يعزّز عن علمه مقلَّل نرَة
في الأرض ولا في السماء ، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة للظلماء ، ويدرك

(١) سورة البقرة : آية (٢٥٥) ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص ٨٨ ، وأيضاً القاضي عبد الجبار : تزويج القرآن عن
المطاعن ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) سورة البقرة : آية (٢٣١) ، وأيضاً ناصر الدين البيضاوي : أنوار التزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، ص ١٩٢ .

(٣) الغزالى : القواعد العشرة ، ص ٥٣٢ ، وأيضاً ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ،
ص ٧١ ، ٧٢ .

(٤) سورة طه : آية (٧) .

(٥) سورة الأنعام : آية (٥٩) ، الغزالى : معراج السالكين ، ص ٥٢ ، وأيضاً ميزان العمل ، ص ٩٠ ، ٩١ .

(٦) سورة سباء : آية (٣) ، وأيضاً الغزالى : جواهر القرآن ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٧) الجويني : الإرشاد ، ص ١٥١ ، ١٥٣ ، الغزالى ، مقاصد الفلسفه ، ص ٢٦٧ ، وأيضاً المستمني في علم الأصول ،
(ج) ١ ، ص ١٠١ .

(٨) البقلانى : التمهيد ، ص ٤٧ ، الإنصاف ، ص ٣١ ، ٣٢ ، الجويني ، لمع الأدلة ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، الإرشاد ، ص ٦١ ،
الغزالى : أحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٨ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص ١٠٤ ، الاقتصاد فى
الاعتقاد ، ص ٤٧ ، للرازى : معلم أصول الدين ، (ط) ١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٣هـ ، ص ٤٠ ،
الأربعون في أصول الدين ، ص ١٣٣ ، إبراهيم البيحوري : تحفة المرید على جوهرة التوحيد ، ص ٤١ ، الإيجي :
جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، (ج) ١ ،
ص ٢١ ، المعني في أبواب التوحيد والعدل ، (ج) ٥ ، الفرق غير الإسلامية ، ص ٢١٩ ، عاطف العراقي : مشكلة
العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، وأيضاً مذاهب فلسفه المشرق ، (ط) ١١ ، دار المعرف ، القاهرة
٢١٩٤م ، ص ٢١٩ .

حركة النزف في جو الهواء ، ويعلم السر وأخفى ، وبطعن هواجس الضمائر ، وحركات الخواطر ، وخفيات السرائر بعلم قديم أزلتى لم يزا ، موصوفا به فى نزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالتجول والانتقال ^(١) .
ويقول الجوينى فى الإرشاد : " إن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية بعلم واحد " ^(٢) ، الواقع أن الغزالى قد قال نفس ما قاله أستاذة الجوينى ، إذ يقول الغزالى : " إن الله تعالى يحيط بكل شيء بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد ولا يوجد ذلك تغيراً فى ذاته " ^(٣) ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من أستاذة الجوينى .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجنين والغزال قد أثبتا بالنقل والعقل معاً ، أن الله تعالى عالم "محيط" بكل شيء ، فالذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها الالزامية لها قبل وبعد إيجادها .

٢- الحياة

نود أن نشير في البداية أن الدليل على أن خالق العالم هو أنه قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيًّا^(٤).

فيقول الغزالى : " إن الله تعالى حى علان من ثبت علمه وقدرته ، ثبت حياته ، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيًّا ؛ لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددتها فى الحركات والسكنات ، بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات ، وذلك انغماس فى غمرة الحالات والضلالات " ^(٥) أو على هذا فإن الفعل يستحيل وجوده من ميت لا حياة له ، والله تعالى

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص ٦ ، معراج السالكين ٦ ص ٨٧ ، التبر المسیوک فى نصائح الملوك ، ص ٦ ، سليمان بنها : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص ١٨٣ ، وأيضاً

Montgomery Watt : Islamic Creeds , PP.74 , 75

(٢) الجوبني : الإرشاد ، ص ١٣٦ ، الكافية في الجدل ، ص ٥٧٩ ، الشهستاني : نهيلية الإقدم في علم الكلام ، ص ٢١٥ ،
الملل والنحل ، ص ١٥٣ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثانية والعشرون ، ص ٣٦٥ ، البغدادى : الفرق بين
الفرق ، ص ٢٥٨ ، ولیضا عبد الله بن عمر البيضاوى : مطالع الانتظار على طولع الأنوار ، ص ٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ١٩٩ ، ول ايضاً المستصنفى فى علم الأصول ، (ج) ١ ، ص ١٠١ .

Mircea Eliade :The Encyclopedia of religion , p.30 , Al-Hayy

(٥) الغزالى: إحياء علوم الدين، (ج-١)، ص ١٠٨ - ١٠٩ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص ١٠٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٤٧ ، الباقلانى: التهديد ، ص ٤٧ ، الإنصاف ، ص ٣١ ، الرازى: المسائل الخسون ، المسالة الثامنة عشر ، ص ٣٦ ، الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الرابعة عشر ، ص ١٥٥ ، النيسابورى: فى التوحيد ، ص ٥٢ ، القاضى عبد الجبل: المختصر فى أصول الدين ، ص ٢١١ ، سميحة فرحت: معجم الباقلانى ، ص ١٦٠ ، مادة حياة الزمخشري: للكشاف ، (ج-١)، ص ٣٨؛ هامش ، الإيجي: جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٣ ، وأنضا البغدادى: الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٩.

فاعل الأشياء ومنتشرها فوجب أن يكون حيًا .

ولا شك أن هذه الفكرة التي قال بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التي وجدناها عند أستاده الجوينى ، إذ قد استدل الجوينى على أن الله حى قائلًا : « إذا ثبت كون صانع العالم عالماً ، قادرًا ، فالاضطرار يعلم كونه حيًا ، إذ يستحيل أن يتصرف بالعلم والقدرة ، ميت أو جماد ، وتتجوّز ذلك مراعنة وعندًا^(١) ، فلابد أن نعلم أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتنراً على فعله ، ويجب أن يكون مريداً له ، ومن ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة^(٢) .

وهكذا فإنه تعالى حى قادر جبار لا يعتريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت ، وأنه ذو الملك والملائكة والعزّة والجبروت له السلطان والقهر والخلق والأمر^(٣) .
وبوجه عام يمكننا القول : بأن الله تعالى عند كل من الجوينى والغزالى حي لا يموت كون ذلك فى مثل قوله تعالى : « هو الحي القيوم »^(٤) .

٣- القدرة .

لقد اعتمد كل من الجوينى والغزالى على الآيات القرآنية التي تبين لنا قدرة الله تعالى ، وذلك في مثل قوله تعالى : « تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قادر »^(٥) ، وقوله تعالى : « وكان الله على ذلك قادرًا »^(٦) ، وقوله تعالى : « والله على كل شيء قادر »^(٧) ، وتؤكد هذه الآيات الكريمة على أن الله سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره^(٨) ، فهو على كل شيء قادر^(٩) .

ويقول الجوينى في (لمع الأدلة) : « قال سبحانه متمدحاً مثنياً على نفسه : إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمُتَّبِعِ »^(١٠) ، فقد أثبت لنفسه القوة - وهي القدرة - باتفاق المفسرين^(١١) ، أى إن الله تعالى

(١) الجوينى : لمع الأدلة ، ص ٨٣ ، وأيضاً ناصر الدين للبيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج) ١ ، ص ٩٧ .

(٢) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص ١٧ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ٥ ، وأيضاً

- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.74 .

(٤) سورة البقرة : آية (٢٥٥) .

(٥) سورة الملك : آية (١) ، وأيضاً الزمخشري : الكشاف ، (ج) ٤ ، ص ١٣٣ .

(٦) سورة النساء : آية (١٣٣) ، وأيضاً ، الزمخشري : الكشاف ، (ج) ١ ، ص ٥٧٠ .

(٧) سورة الحشر : آية (٦) ، وأيضاً ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص ٧٢ .

(٨) الجوينى : لمع الأدلة ، ص ١٠٦ ، وأيضاً ابن خلدون : العبر وديون المبدأ والخبر ، المجلد الأول ، (ج) ٢ ، ص ٨٢٥ .

A.J.Wensinck : on The Relation Between Ghazali's Cosmology and his mysticism,P.3. (٩)

(١٠) سورة الذاريات : آية (٥٨) .

(١١) الجوينى : لمع الأدلة ، ص ٨٩ .

بلغ العدة لا يمتنع عليه شيء أراده ، وذلك في مثل قوله تعالى أيضًا : «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^(١) ، فهنا تمثل لتأثير قدرته في مراده .

أما من جهة العقل على كونه تعالى قادرًا هو أن الله تعالى خالق كل شيء ، فيقرر الغزالى أن كل الحالات جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الإحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس يقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة الإلهية^(٢) ، فهذه القدرة من شأنها إيجاد العالم وإحداثه^(٣) .

كما يجب أن نعلم أنه تعالى قادر على جميع المقدورات وذلك لأننا نعلم - كما سبق ذكرنا - قطعًا استحالة صدور الأفعال المحكمة من عاجز لا قدرة له ، ولما ثبت أنه قادر الأشياء ثبت أنه قادر^(٤) ، فكل فعل مرتب منظم محكم فقاطعه قادر ، وهذا مدرك بالعقل ، فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقرر العاقل على جدده^(٥) .

هذا بالإضافة إلى أن قدرة الله تعالى واحدة^(٦) ، لأن تعددتها لا يقتضيه معقول ولا منقول ، والدليل على ذلك ، لو كان له تعالى قدرتان للزم اجتماع مؤثرتين على آثر واحد^(٧) وهذا محل ، وأيضًا إذا ثبّتت قدرة متعددة لا نهاية لها ، فهو محل كما سبق ذكرنا في إبطال دورات لا نهاية لها ، إذن لا بد أن تكون قدرة الله تعالى واحدة ، فلا يعني بتعدد مقدورات الله تعالى الامتناعية على أن القدرة متعددة بل هي واحدة على الدوام^(٨) .

يقول الغزالى في الإحياء - متأثراً بالجوبيني - : "أنه تعالى المنفرد بالخلق والاختراع ، المتوحد بالإيجاد والإبداع ، خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وأنجالهم ، لا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور ، ولا تحصى مقدوراته"^(٩) ، وبهذا قدرة الله تعالى شاملة لكل ما وجد ، فلا فعل لفاعل ، ولا آثر لموجود

(١) سورة يس : آية (٨٢) ، وأيضاً ناصر الدين البيضاوي : أنوار التزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، ص ١٩٢ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٧ ، يوحنا قبرن : الغزالى ، (ج) ٢ ، ص ١٤ ، وأيضاً على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (ج) ١ ، ص ٧٦ .

(٣) الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الحالية عشرة ، ص ١٢٩ ، وأيضاً على عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٢٩٧ .

(٤) الجوبيني : لمع الأدلة ، ص ٨٢ ، وأيضاً الباقالانى : الإنصاف ، ص ٣١ .

(٥) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٦) الجوبيني : الإرشاد ، ص ١٣٦ ، وأيضاً البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٧ .

(٧) ليراهيم اللقانى : الجوهرة في التوحيد ، ص ١٠ ، ١١ ، حاشية .

(٨) للغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٩ .

(٩) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص ٥ ، ٦ ، وأيضاً

إلا وهو صادر بقدرته تعالى ، فهو تعالى الفاعل الخالق الذي لا غاية لفعله ولا علة لصنعه ، فلا سبيل إلى العجز والنقصان^(١) بل ما شاء فعل ، وما يشاء يفعل ، فهو على كل شيء قادر ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾^(٣) .

إلى هنا يمكننا القول بأن كل من الجويني والغزالى قد ثبتا الله تعالى صفة القدرة ، فأنه قادر على جميع المقدورات ، وذلك ينطبق على الجواهر والأعراض - كما سبق القول في إثبات حدوث العالم - فكلها من خلق الله تعالى ، إذ إن الله تعالى يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء سواء الجواهر والأعراض والأجسام وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التي تنسب لهذه الأفعال ، فإن هذا قد أدى بهما إلى القول بأن ليس في العالم إلا فاعل واحد هو الإرادة الإلهية التي فزرت أو لا سبب كل شيء .

٤- الإرادة .

يتثبت الأشاعرة صفة الإرادة لله تعالى ، والدليل عليها هو أن الحوادث تحدث كل واحدة منها في وقت خاص ، مع جواز حدوثها قبلها أو بعدها ، فاختصاصها بذلك الوقت المعين لايد لها من مخصص ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وعلى هذا فلن الإرادة هي تخصيص وقت للحدث^(٤) .

صفة الإرادة هي صفة أزلية زائدة على الذات الإلهية ، فلو كانت هذه الإرادة حادثة ؛ لصارت محل الحوادث ؛ وكانت حدوث هذه الإرادة موقوفة على إرادة أخرى بغير إلزام التسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال ، وهكذا ثبتت أن إرادته قديمة ، فهي في القدم تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها اللانعة بها على وفق سبق العلم الأزلى^(٥) .

ويحاول الغزالى إثبات أن الله تعالى مرید للكائنات مدبر للحوادث قائلاً : " لا يجرى في الملك والملكون قليل أو كثير ، صغير أو كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضر ، إيمان أو كفر ، عرفان أو نكر ، فوز أو خسارة ، زيادة أو نقصان ، طاعة أو عصيان إلا بقضاءه وقدره وحكمته ومشيئته ، مما شاء كان ،

(١) سورة البقرة : آية (٢٠) .

(٢) سورة للقصص : آية (٦٨) .

(٣) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة التاسعة عشر ، ص ٣٦٤ ، الباقلى : الإنصاف ، ص ٣٢ ، وأيضاً فوقية حسين محمود : الجويني ، ص ١٩٠ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٠ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص ١٠٢ ، الجويني : العقيدة الناظمية ، ص ١٧ ، لمع الأنطه ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة السادسة والعشرون ، ص ٣٦٨ ، ملا عبد الرحمن الجامي : لدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله وصفاته ، ص ٢١٧ ، فرقية حسين محمود : الجويني ، ص ١٨٩ ، وأيضاً كارلوفو : الغزالى ، ص ٩٦ .

ومال ميشالم يكن ... فهو المبدى المعيد ، لفعل لما يريد ، لا رد لأمره ، ولا محقب لقضائه ^(١) ، وفي هذا ثبات على أن إرادة الله تعالى لا دل لها ، ولا قيد ، فمن عرف الله تعالى عرف أنه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

فلا شك في أن هذه الفكرة التي قال بها الغزالى تعد قريبة و مشابهة للفكرة التي وجدناها عند أستاذ الجيني ، إذ إنها تعتمد على أن الحوادث كلها تقع مرادة الله تعالى نفسها وضرها ، خيرها وشرها ^(٢) ، فانه عز وجل خالق لجميع الحوادث ، فيرتب على ذلك أنه مرید لكل حادث ، قادر إلى إيقاعه واختراه ^(٣) ، وعلى هذا فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشينته وصادر عن إرادته .

ويدلل الغزالى على هذا قائلاً : " لو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشينته لعجزوا عن ذلك " ^(٤) ، فيصبح الله تعالى بهذا هو السبب الوحيد لكل عمل في الجماد ، ولكن فعل في الحيوان والإنسان .

وهكذا فالإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر ، أى أنه إذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا يعني كونه سبحانه قادرًا على الكمال ، وهي في جملة ذلك لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل ^(٥) .

بوجه عام يمكننا القول بأن كل من الجيني والغزالى قد أثبتا صفة الإرادة لله تعالى ، إذ إن هذه الصفة شاملة لكل المخلوقات جميعاً، فلا شيء يعجزها أو يخرج عن حكمها ، فانه تعالى هو المريد الذي يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ فَعَالَ لَمَا يُرِيدَ ﴾ ^(٦) ، وقوله تعالى : ﴿ يُرِيدَ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ^(٧) .

٥- السمع والبصر .

يثبت الجيني : أن الله سميع بصير على الحقيقة ، والدليل على ذلك ، أن الأفعال دالة على كونه حقيقة ، والحى يجوز أن يتصرف بكونه سمعياً بصيراً ، ولا يوصف بنفيض ذلك ، إلا إذا كان به آفة أو

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص ٦ ، ٧ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٥١ ، لحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٦٠٨ ، شهاب الدين المرجفى : عقيدة مختصرة ، ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية والعشرون ، ص ٥٤٧ ، وأيضاً

- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.75 .

(٢) الجيني : لمع الأدلة ، ص ٩٧ .

(٣) الجيني : الإرشاد ، ص ٢٤٠ ، وفيه لمع الأدلة ، ص ٩٧ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص ٧ ، وأيضاً

- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.75 .

(٥) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ١١٧ .

(٦) سورة البروج : آية (١٦) .

(٧) سورة للبرقة : آية (١٨٥) .

نقص ، وهذا الوصف لا يجوز أن يوصف به تعالى ، لأنه مترى عن النقص ، فوجب وصفه بأنه سميع بصير ^(١).

ويذهب الغزالى - موافقاً فى ذلك أستاذة الجوينى - إلى أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصیر أکمل من لا يبصیر ، والسمیع أکمل من لا یسمع ، فیستحیل أن یثبت وصف الكمال للمخلوق ، ولا نثبته للخالق ^(٢).

فيقول الغزالى : "إله تعالى سميع بصیر یسمع ویرى لا یعزب عن سمعه مسموع وإن خفى ، ولا یغيب عن رؤیته مرنى وإن دق ، ولا یحجب سمعه بعد ، ولا یدفع رؤیته ظلام ، یرى من غير حدقة ولا أخفان ^(٣)، ویسمع من غير أصمة ولا أذان ، كما یعلم من غير قلب ویبطش بغير جارحة ویخلق بغير آلة " ^(٤).

وبوجه عام يمكننا أن نقول إن الله تعالى سميع لجميع المسموعات ، بصیر لجميع المبصرات ، فلا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، ولا یعزب عن رؤیته هواجس الضمیر ، وخفايا الوهم والتکیر ^(٥) ، وذلك في مثل قوله تعالى : «ليس كمثله شيء وهو السميع البصیر ^(٦)» ، قوله تعالى : «وكان الله سميعاً بصيراً» ^(٧).

(١) الجوینی: الإرشاد ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، لمع الأللہ ، ص ٨٥ ، الأشعری: المع ، ص ٢٥ ، الإبانة عن أصول الدین ، ص ٩ ، الباقلاني: التمهید ، ص ٤٧ ، الإتصاف ، ص ٣٣ ، الرازی: الأربعون في أصول الدين ، المسألة السادسة عشر ، ص ١٧٠ ، القاضی عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ، (جـ ١) ، ص ٢١١ ، المغنی في أبواب التوحید والعدل ، (جـ ٥) ، الفرق غير الإسلامية ، ص ٢٤١ ، ابراهیم البیجوری: تحفة المرید على جوهرة التوحید ، ص ٤ ، وأيضاً ابن خزیمة: التوحید وثبات صفات الرب ، ص ٤٤ .

(٢) الغزالی: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٢ ، الرازی: المسائل الخمسون ، المسألة العشرون ، ص ٣٦ ، وأيضاً جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ٤٣ .

(٣) الغزالی: إحياء علوم الدين ، (جـ ١) ، ص ٩١ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ١٩ ، ٢٠ ، المقصد الأنسى شرح أسماء الله الحسنى ، ص ٦١ ، ٦٢ ، التبریزی: المسبوک في نصائح الملوك ، ص ٧ ، الجوینی: العقيدة النظامية ، ص ٢٢
الرازی: المسائل الخمسون ، المسألة العشرون ، ص ٤٣ ، ٣٦٥ ، محمد عبده: رسالة الواردات في نظریات
المتكلمين والصوفية ، ص ٢٧ ، رسالة التوحید ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، البیهقی: الأسماء والصفات ، ص ٣٢ ، وأيضاً

- Montgomery Watt: Islamic Creeds , P.75 .

(٤) الغزالی: إحياء علوم الدين ، (جـ ١) ، ص ٩١ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعی ، ص ١٠٥ ، وأيضاً کارلوفو: الغزالی ، ص ٩٦ .

(٥) سورة الشوری: آية (١١) .

(٦) سورة النساء: آية (١٣٤) .

٦- الكلام .

نود أن نشير في البداية أن البارى سبحانه وتعالى عند كل من الجويني والغزالى والأشاعرة جميعاً متكلم بكلام أزلى قديم ، لا مفتاح لوجوده ^(١) ، ولا يشبه كلامه كلام الخلق كما لا يشبه ذاته ذوات الخلق ، فكلام الله تعالى ليس بصوت يحدث من انسلاخ هواء واصطدام أجرام ، ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان ^(٢) ، أى أن كلام الله تعالى منزه عن الأصوات والحرف .

والدليل على قدم كلام الله تعالى ، أنه لو كان حادثاً لم يخل من أمور ثلاثة :

(١) إما أن يقوم بذات البارى تعالى ، إذ يستحيل قيام الحوادث بذات البارى تعالى ، فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث .

(٢) أو يقوم بجسم من الأجسام ، وبطل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم .

(٣) أو يقوم لا بمحل ، وببطل قيام الكلام لا بمحل ، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض ، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها ^(٤) .

وبالإضافة إلى ذلك لو أن كلام الله تعالى مخلوق وليس بقديم ، لاحتاج إلى خلقه إلى قول يقول به كن ، واحتاج القول إلى قول ثالث ^(٥) والثالث إلى رابع ٠٠٠ إلى ما لا نهاية له ، وهذا محال ^(٦) ، وعلى هذا ثبت أن كلام الحق عز وجل قيم أزلى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام ^(٧) .

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٩٩ ، لمع الأدلة ، ص ٨٩ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٩ ، الباقيانى : الإنصاف ، ص ٣٢ ، ٦٢ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج) ٢ ، ص ٧٥ ، وأيضاً ناج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناجي ، عبد الفتاح محمد الحلو ، (ج) ٣ ، (ط) ١ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٤٦ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩١ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ٢٠ ، للمعارف العقلية ، ص ١٤ ، التبر المسبوك في نصائح الملوك ، ص ٧ ، الجويني : العقيدة النظمية ، ص ١٩ ، لمع الأدلة ، ص ٩٢ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة والعشرون ، ص ٣٦٩ ، الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٨ ، ملا عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخرة ، ص ٢٢٣ ، وأيضاً

-Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.76 .

(٣) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٩٠ ، ٩١ ، العقيدة النظمية ، ص ١٩ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص ١٠٧ ، وأيضاً الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة السابعة والعشرون ، ص ٣٦٩ .

(٤) الباقيانى : الإنصاف ، ص ٦٢ .

(٥) الغزالى : المستصفى في علم الأصول ، (ج) ١ ، ص ١٠١ ، ١٠٠ .

والقرآن الكريم هو كلام الله تعالى غير المخلوق عند الأشاعرة^(١) ، فلعلنا إذا رجعنا إلى الجويني في كتابه "الإرشاد" نجده يفرق بين الكلام النفسي القديم ، وبين العبارات والأنفاظ الدالة عليه بالأصوات والحروف الحادثة ، وبين المقوء بالقراءة وهو كلام الله القديم ، وبين القراءة وهي أصوات القراء ونفثتهم المحنة ، وبين المكتوب في المصاحف وهو كلام الله تعالى القديم فيما يفهم من الكتابة ، وبين الكتابة التي يعبر بها عن حركات الكاتب ، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة ، والأسطر ، وكلها حادثة^(٢).

في الحقيقة إن الكلام النفسي هو المقصود من كلام الله تعالى الأزلى ، إذ نجد الجويني قد عرف الكلام بأنه القول للقائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ، وما يصطليح عليه من الإشارات ، وهذا هو الفكر الذي يدور في النفس ، فهو ليس تلك الأصوات والحروف الحادثة بل هي تدل عليه^(٣).

وهذا لا يخرج رأي الغزالى عن رأى الجويني في هذا ، إذ نجده يقول : " إنه سبحانه وتعالى متكلما بـكلام أزلـى قديـم قـائم بـذاته ، لـيس بـصـوت ولا بـحـرـف ، وإنـ القرآنـ مـقـوـءـ بـالـأـسـنـةـ مـكـتـوبـ فـيـ المصـاحـفـ ، مـحـفـظـ فـيـ الـقـلـوبـ ، وـبـهـ مـعـ ذـلـكـ قـدـيمـ قـائـمـ بـذـلـكـ اللهـ تـعـالـىـ لـاـ يـقـبـلـ الـانـفـصالـ وـالـاقـتـارـ بـالـانـتـقـالـ إـلـىـ الـقـلـوبـ وـالـأـورـاقـ"^(٤).

(١) الأشعري : الإبلة من أصول الدين ، ص ١٩ - ٢٦ ، البقلاني : إعجاز القرآن ، إعداد مسحود حسن محمد ، تصدر طه عبد الرزق عد ، (ط) ١ ، دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص ١١ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة والعشرون ، ص ٣٧٠ ، ابن الجوزي البغدادى : ثبيس إيليس ، ص ٨٨ـ، ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص ٦٩ ، الفرجيـومـ : لـفـلـسـفـةـ وـالـإـلـهـيـاتـ ، (جـ) ١ ، ص ٢٤٩ـ، توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص ١١ ، لويس غريـيـهـ ، قـواـتـيـ : ظـفـةـ الـفـكـرـ الـدـيـنـيـ ، (جـ) ٢ ، ص ١٧٩ـ، عـرـفـانـ عـبدـ الـحـمـيدـ فـقـاحـ : درـسـاتـ فـيـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ الـإـسـلـامـيـ ، (طـ) ١ ، دـارـ الـجـلـيلـ ، بيـرـوـتـ ١٩٩١م ، ص ٢٨٨ـ، وأيضاـ.

- Mircea Eliade : The Encyclopedia of Religion , p. 34 , sifat Allah .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ١٠٤ - ١٣٢ ، لمع الآلة ، ص ٩١ - ٩٣ ، البقلاني : الاتصاف ، ص ٩٤ - ٩٨ ، الغزالى : الاتتصـفـ فـيـ الـاعـقـدـ ، ص ٤٥ـ، محمدـ الـأـتـورـ الـمـنـهـوـتـيـ : درـسـاتـ نـقـيـةـ فـيـ مـذاـهـبـ الـفـرقـ الـكـلـامـيـةـ ، ص ٢٢٢ـ، حـسـنـ مـحـمـودـ الشـافـعـيـ : المـدـخـلـ إـلـىـ درـاسـةـ عـلـمـ الـكـلـامـ ، (طـ) ٢ ، مـكـتـبـةـ وـهـبـةـ ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ٨٧ـ، وأيضاـ عبد الرحمن بنويـ : مـذاـهـبـ الـإـسـلـامـيـنـ ، (جـ) ١ ، ص ٧٣٦ـ.

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ) ١ ، ص ٩١ ، ١٠٩ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص ١٠٦ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ٢٠ ، الجويني : العقيدة النظمية ، ص ٢٠ ، البقلاني : إعجاز القرآن ، ص ١١ ، الاتصاف ، ص ٢٢ ، تاج الدين السبكي : طبقات الشافية للكبرى ، (جـ) ٣ ، ص ٤١٧ ، ٤١٨ ، وأيضاـ

- Montgomery Watt : Islamic creeds , P.76 .

و هذا يعني أن الله تعالى هو المتكلم الحقيقي الذي لا انقطاع لكلامه ولا مبدل له^(٤) ، فالقرآن كلام الله القديم ، أما الحروف والآصوات المقطعة فهي حادثة .

وبناءً على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجويني والعزالي قد أثبتا أن القرآن هو كلام الله تعالى القديم الأزلى ، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنما نستنسخ ما كنتم تتعلمون﴾^(٥) .

إلى هنا يتضح لنا صفات الزاندة على ذاته ، وهي - كما أتبثها كل من الجويني والغزالى - صفة العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكل هذه الصفات الإلية هي صفات أزلية قديمة ، لا تشبه صفات المخلوقات ، كما لا تشبه ذاته تعالى ثوابن المخلوقات .

ثانياً : مسألة علم الله بالكليات والجزئيات :-

سنتناول في هذا الجزء مسألة هامة دار حولها الخلاف بين الفلسفه والغزالى ، ألا وهى مسألة العلم الإلهي .

ففي هذه المسألة قد ذهب الغزالي - متأثراً بالجوبيني - إلى تكفير الفلسفه .

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا قد خصصنا في دراستنا لهذه المسألة ، جزءاً بيئياً ، فإن دافعنا إلى ذلك ، تأكيد وإثبات الاتجاه الكلامي عند الغزالى ، بحيث إن الغزالى في نقهء لموقف الفلسفه ، إنما كان مدفوعاً ومتاثراً باتجاهات كلامية شعرية .

(١) الاختلاف حول مسألة العلم الإلهي : -

هناك آراء كثيرة واختلافات رئيسية حول هذه المسألة أي حول معرفة الله لسائر المخلوقات ، وهل معرفته تتناول جزئية من تلك الجزئيات الحادثة المتغيرة أم أن معرفته تتمثّل في إبراك سنن العالم والأمور الكلية العامة المطلقة ؟

فإذا رجعنا إلى كتب الأشاعرة وخاصة "المواقف" لعبد الدين الإيجي، وجدها ييلوّر هذه الآراء.

ويمكننا القول بأن أبرز هذه الآراء هي :-

(أ) القول بأن الله لا يعلم نفسه ، لأن العلم نسبة ، وللنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغيرين ،
هـما طرفاها بالضرورة ، ونسبة الشيء إلى نفسه محل ، إذ لا تغيير هناك . وينسب
المتكلمون هذا الرأي للدهريّة ^(٣) .

^٨) الغزالى : المعرف للعقلية ، ص ٨ .

٢٩) سورة الجاثية : آية (٢)

(٣) الاخير : *الملحق* ، (٢)، ٨، ص ١٧.

(ب) إذا كان الرأى الأول ينفي عن الله علمه بنفسه ، فإن قدماء الفلاسفة - فيما يقول الإيجي - ذهبوا إلى أنه لا يعلم شيئاً أصلاً ، وإلا علم نفسه كذا يعلم على تغير كونه عانماً بشيء أنه يعلم) وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وذلك ممتنع كما ثبت ذلك الفريق الأول^(١) .

(ج) القول بأنه لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره^(٢) أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخرى . وإذا قلنا بغير ذلك ، فإنه سيؤدي إلى الذهاب بأن من علم شيئاً علم جميع الأشياء ، لأن العلم به حينئذ عن العلم بالأشياء وهو باطل ، وإذا كان العلم بشيء مغليراً للعلم بشيء آخر ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة ، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية ، هي العلم بالمعلومات التي لا تنتهي وذلك محل بالتطبيق^(٣) .

(د) وإذا كان الرأى السالف يبيح علمه بذاته ويمنع علمه بغيره ، فإن الاتجاه الرابع يتمثل في الاعتقاد بأن الله لا يعقل غير المتناهي ، إذ المعمول متميز عن غيره ، لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجيه ، وأنه لو لم يتميز عن غيره ، لم يكن هو بالمقولة أولى منه ، وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجه ، وإلا كان له حد وطرف به يتميز وينفصل الغير ، وإذا كان له طرف فليس غير متناه ، وهذا خلف^(٤) .

(هـ) الاتجاه الخامس نجده عند أكثر الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فإذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ، ثم خرج منها زيد ، فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى ، والثانى يوجب الجهل ، وكلاهما نقص يجب تزييه تعالى عنه ، وقالوا كذلك إنه لا يعلم الجزئيات المتعددة المتغيرة ، إذ قد اجتمع فيها المانعات بخلاف الجزئيات التي ليست متعددة ولا متغيرة ، فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول^(٥) .

(و) اتجاه آخر يتمثل في ذهاب الأشاعرة - مستدين في ذلك إلى الجانب الشرعي الديني - إلى أن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، أي يعلم كل شيء في العالم الذي خلقه^(٦) ، فهم إذن يثبتون صفة العلم الإلهي - كما سبق ذكرنا - ويررون أن علم الله شامل لأمور العالم كلها جزئية جزئية ، محبط بجميع المعلومات لا تخفي عليه خافية لا في الأرض ولا في السماء .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٥) محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٦ ، وأيضاً الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والعشرون ، ص ٣٦٥ .

ومن ثم إن الفلسفه إذا كانوا يقولون بأن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، أو يعلمه من حيث هي كليه ، حتى لا يحدث تغير في علمه تعالى ، فإن الأشاعره قد ذهبا إلى أن هذا بعد رأي باطلًا ، ويردون على الفلسفه قائلين إنه ليس هناك صعوبات تنشأ عن الاعتقاد بأنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، فلن هذا العلم الجزئي لا يؤدي إلى تغير ذاته تعالى^(١) .

وفي الواقع نجد الأشاعره قد فرقت بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، فعلم الله تعالى ليس علمًا زمانياً أى واقعاً في زمان ، كما يعلم الواحد منا الحوادث التي تقع في أزمنة متعددة ، فما حدث من هذه الحوادث في ذلك الزمان كان حاضراً عند الواحد منا ، وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً . أما علم الله فلا يختص بزمان معين ، وإذا كان علمه تعالى لا يختص بزمان معين ، فإنه وبالتالي لا يكون فيه حال حاضر ومضى ومستقبل .

ومن هنا يكون الله عالماً بجميع الحوادث الجزئية ، وأزمنتها الواقعة لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها وقع في الماضي وبعضها سيقع في المستقبل ، إذ إن العلم بها من هذه الجهة يتغير ، بل يعلمها علمًا متعالياً عن الخول تحت الأزمنة ثابتاً أبداً الدهر . فالموجودات منذ الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته ، وليس في علمه كان وكائن وسيكون ، أى ماضي وحاضر ومستقبل ، بل الموجودات حاضرة عنده في أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها^(٢) .

لذا كان مسلك الأشاعره يفيد العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات ، ذلك لأن الجزئيات كالكليات صادره عنه على صفة الإنegan ، ومقدوره له فيكون عالماً بهما معاً ، أما مسلك الفلسفه فلا يوجب إلا علمًا كلانياً .

(٢) العلم الإلهي بين الفلسفه والغزالى .

نود لنشير في البداية إلى أن أهم ما تركه لنا الغزالى - متأثراً بالجويني - في هذا المجال ، يتمثل في ذلك النقد الذي وجهه إلى الفلسفه ، سواء منهم من قال بعلمه لذاته فقط ، أو من قال منهم بأنه يعلم الأشياء علمًا كلانياً فحسب .

ومعنى هذا أن الغزالى إذا كان ينقد رأى الفلسفه ، فإن مبعث هذا النقد تأثره بالاتجاه الكلامي الأشعري الذي يستند بيوره في كثير من جذوره إلى التراث الدينى الإسلامى ، بحيث إن المقارن بين رأى الأشاعره - خاصة رأى الجويني - من جهة وأرأى الغزالى من جهة أخرى ، يجد مشابهة ومطابقة إلى درجة كبيرة .

(١) عاطف العراقي : مشكلة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، ص ٧٤ ، سيف الدين الأمدي : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١م ، ص ٨٢ . ٨١ ، و أيضاً الفرد جيم : الفلسفه والإلهيات ، ج ١، ٣١٦ .

(٢) الإيجي : المواقف ٦ ج ٨ ص ٧٥ ، ٧٦ .

فيذهب الغزالى إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، الموجودات والمعدومات ، وهو يقسم الموجودات - كما سبق ذكرنا - إلى قديم وحدث ، ويقول : إن القديم ، ذاته وصفاته (الله) ، والحدث ، الموجودات التي أوجدها الله تعالى .

كما يرى أن الله إذا كان يعلم غيره ، فهو وبالتالي أعلم بذلكه وصفاته ، وعلى هذا يكون الله بذلكه وصفاته عالماً ، وذلك إذا ثبت أنه عالم بغيره .

فما الدليل إذن على أن الله عالم بغيره ؟ يدلل الغزالى على ذلك بأن معنى الغير هو عبارة عن صنعة المتقن وفعله المحكم المرتب ، وهذا ابن دل على شيء فإنما يدلنا على قدرته . فيقول : " فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة ، كان سفيهاً في استرابه ، فاذن قد ثبت أنه عالم بذلكه وبغيره " ^(١) .

وإذا كان الغزالى حين يدلل على صفة العلم ، يفرق بين القديم والحدث ، وبين الله وصفاته وبين موجوداته ، فإنه يلتجأ إلى هذه التفرقة بين الله وبين الموجودات حين يتسمى عن معلومات الله تعالى وهل لها نهاية أم ليست متناهية ؟

فيه يفرق بين معلومات الإنسان المتناهية ومعلومات الله التي ليس لها نهاية ، ويرى أن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية ، فالإمكانات المستقبلة ليست متناهية ، ويعلم الله هذه الممكانات وهل سيوجدها أم سوف لا يوجدتها ، إذن يعلم الله ما لا نهاية له ، وهذا خلاف العلم الإنساني الذي له حدود معينة ^(٢) ، هذا جانب من الجوانب الخاصة برأي الغزالى في موضوع العلم الإلهي .

هذا بالإضافة إلى أننا إذا رجعنا إلى (تهافت الفلسفة) وجدناه يتعرض لنقد آراء الفلسفة في مسألة العلم الإلهي ، كما يفرق بين رأى ابن سينا الذي يذهب فيه إلى أن الله يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم ^(٣) ، وبين القول بأنه لا يعلم إلا نفسه لحترازاً عن لزوم الكثرة ^(٤) .

ومن ثم يخصص الغزالى المسألة الثالثة عشرة من تهافتة لهدم آراء الفلسفة ، وهذا واضح من عنوان هذه المسألة : (في إبطال قولهم : إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما سيكون) ^(٥) .

(١) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٧ ، وأيضاً الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٧ ، ميزان العمل ، ص ٤٤ ، الحويلى : الكافية في الجدل ، ص ٢٨ ، وأيضاً الإرشاد ، ص ١٣ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفة ، ص ١٦٣ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

ولنعرض الآن لرأى الغزالى مبينين الأسس التى يستند إليها والمأخذ الذى يأخذها على الفلسفه .
يرى الغزالى أن الفريق الأول من الفلسفه يزدلى مذهبهم إلى القول بأن معلومات الله أفضلي منه ،
إذ المالك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه ،
 فهو ناقص بالإضافة إلى أحد الناس فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً
أخرى سواها ، ولا شك فى أن العلم شرف وأن عدمه نقصان .

يقول الغزالى ناقداً الفلسفه :^(١) فلما قولهم : إنه عاشق ومحشوق ، لأن له البهاء الأكمل) والجمال
الآثم ؟ وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر
عنه ؟ ! ولنتعجب العاقل من طائفه يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب
الأرباب وسبب الأسباب لا علم له أصلًا بما يجري في العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت إلا في علمه
بنفسه ؟ وأى كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره ؟^(٢)

هذا بالإضافة إلى أنهم - أى الفلسفه - فيما يرى الغزالى ، لم يخلصوا من الكثرة ، فإننا نقول :
علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته ، فإن قالوا : إنه غير ذاته فقد جاءت الكثرة ، وإن قالوا إنه عين ذاته ،
فما الفصل بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ لا يعقل وجود ذاته في
حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتتبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة^(٣) .
هذا عن الفريق الأول ، أما الفريق الثاني وهو الذى يعبر عنه مذهب ابن سينا ، فيفيض الغزالى
في نقه ، وهو يبدأ بعرض أهم معلم رأى هذا الفريق ، ويتخذ مثل الكسوف لشرح رأيهم . فيقول إن
الشمس مثلاً تكشف بعد أن لم تكن منكفة ثم تنجلق فتحصل لها ثلاثة أحوال ، أعني الكسوف ، حال عدم
ثم انتظار الوجود (المستقبل) ، حال عدم وكونه كان من قبل (الماضى) ، حال هو فيها (الحاضر) .
وهذه العلوم الثلاثة - فيما يقول الفلسفه - متعددة ومختلفة ، وإذا تعاقبت على المحل ، فإن هذا
يوجب تغير الذات العالمة ، فالعلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير
العالم لا محالة ، والتغير على الله محال^(٤) .

ومن هنا ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن بعلم منتصف به
في الأزل والأبد ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلا منه
بوساطة الملائكة التي تعد عقولاً مجردة ، ويعلم أيضاً أنها تتحرك حركات دورية وأنهما يجتمعان في
بعض الأحوال فتكتشف الشمس أى يحول جرم القمر بينها وبين المشاهدين فتستر الشمس عن الأعين ...
الخ ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، بحيث لا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ،

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٨ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد انتهاء الكسوف ، على وثيرة واحدة لا يختلف ، ولا يوجد تغيراً في ذاته ^(١).

وهكذا يعتقد الفلسفه بأن الكل معلوم له ، علمًا واحدًا متناسبًا لا يؤثر فيه الزمان ، بحيث إن ما يكون الزمان ضروريًا في معرفته ، فإنه لا يتصور أن يعلمه ، لأن ذلك يجب التغيير .
وما يقال عن الزمان ، يمكن أن يقال عن المادة وعن المكان ، فإن الأشياء التي تعرض لزید وعمره وغيرهما من الأفراد لا يعلمها الله ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلّي ، ويعلم عوارض وخواص هذا الإنسان المطلق لاعوارض وخواص الفرد ، إذ إن هذه الخواص والعوارض الخاصة بالفرد ، إنما تختلف من فرد إلى فرد ، نتيجة للحس لا للعقل ، وإذا كان الله عندهم عقلاً خالصاً فإنهم باتتالي نفوا عنه معرفة عوارض زيد وعمره وغيرهما ^(٢).

ولكن ما الخطأ في هذا الرأى الذي قال به الفلسفه أمثل ابن سينا ؟ ينبعها الغزالى إلى أن هذا الرأى يترتب عليه نتائج خطيرة ، فهو يقول : " هذه قاعدة اعتقادوها واستحصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيداً مثلًا لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالمًا بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلّياً ، لا مخصوصاً بالأشخاص " ^(٣).

ويتابع الغزالى ندّه للفلسفه فيقول : " فم تتكلرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كان ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المضمة ، إذ إن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، المتغير ذلك الشخص المتنقل دونك .

وإذا قالوا - أي الفلسفه - إن من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس ذلك بقول صحيح ، إذ من أين عرفوا ذلك ؟ فلو خلق الله لنا علمًا بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدّام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علمًا آخر ، ولا غفلة في هذا العلم ؛ لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق ، بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد البالى كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة " ^(٤).

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٣.

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٣ ، ١٩٤.

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٤ ، ١٩٥.

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٩.

وإذا كان قد قلنا بأن الغزالى يوجه نقد لفريقين من الفلسفه : فريق قال بعلمه ذاته فقط ، وفريق قال بأنه يعرف الكليات دون الجزئيات ، أو يعرف الجزئيات على نحو كلى ، فإن هذا يتضمن من أقوال الغزالى الذى ذهب فيها إلى أن الفريق الثانى لا يخرج عن رأيه فى بعض تصصياته عن رأى الفريق الأول ، فهو يذهب إلى أن الفلسفه الذين يتصورون علم الله على نحو كلى ، إذا قالوا إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخله فى حقيقته ، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذى تعد الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير ، فنقول : إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلسفه حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وأن علمه بذلك عين ذاته ^(١).

وعلى هذا يأخذ الغزالى فى مناقشة كل فريق من الفريقين مبيناً لنا أن آراء الفريق الثانى من الفلسفه لا تخلو من الأخطاء شأنها شأن الفريق الأول ، وهو ينتهي بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكثير الفلسفه ، سواء من قال بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أو من قال بأنه تعالى لا يعلم إلا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص ، لأن هذا فيما يرى تكثيب قاطع للرسول ^(٢).

إلى هنا يتبيّن لنا أن رأى الغزالى فى هذا المجال لا يخرج عن رأى ستأذه لجويني الذى ذهب إلى القول بعدم التجدد والتغير في الذات الإلهية ، حيث يقول في الإرشاد : " لا يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن ، ولا تعاقب عليه الأحوال ، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ، بل الباري متصف بعلم واحد ، ومتصل بما لم يزل ، ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ، وإن كانت العلوم حديثة تتعدد بتعدد المعلومات " ^(٣).

ولذلك يبدو الارتباط واضحاً بين تقرير كون الله عالماً بكل ما في العالم بكلياته وجزئياته عند كل من الجويني والغزالى وبين تأكيدهما على إرادة الله تعالى المختار ، والمخصصة بالحدوث لكل ما في العالم بكلياته وجزئياته .

فكل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث بارادته ، والمريد الخالق يعلم بالضرورة مراداته ، ولا موجود في العالم إلا وهو حادث بالإرادة الإلهية القاصدة إلى ذلك ، فإنه عالم بكل ما في العالم جملة وتفصيلاً ، لا يعزب عن علمه متقال ذرة في الأرض ولا في السماء .

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجويني والغزالى قد أثبتا أن الله سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات من الكليات والجزئيات ، فقد استطاع الغزالى - متأثراً بالجويني - بكل ما أوتي من الحجج والبراهين العقلية والأدلة النطقية تقرير علم الله تعالى للجزئيات وعنايته الشاملة لكل صغيرة وكبيرة بما يتماشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، وبخاصة الأشاعرة ، مما كان له أثر كبير فيمن جاموا بعده .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .

(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزنقة ، ص ٥٣ ، المنفذ من الضلال ، ص ١٢ ، ولبياناته لفلاسفة . ص ٢٩ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٩٨ .

الفصل الخامس

المعاد الروحاني والجسماني عند الغزالى ومدى تأثيره بالجوينى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانياً : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة : -

- (١) نقد الغزالى لرأى الفلسفه القائلين بالمعاد الروحاني فقط .
- (٢) المعاد الجسماني وأدلة الشرع والعقل .

ثالثاً : مصير النفس الإنسانية بعد الموت : -

- (١) عذاب القبر و نعيمه .
- (٢) نصب الميزان والصراط .
- (٣) الجنة والنار .

نود أن نشير في البداية إلى أن هذا الموضوع من أكثر الموضوعات صعوبة وأهمية في تاريخ الفكر الكلامي والفلسفى العربى ؛ ويرجع ذلك فيما نرى إلى أسباب عده ، أهمها كثرة الآراء التي تتضارب فيما بينها تضارباً شديداً بحيث يصعب الوصول إلى الحق وسط هذا التضارب والاختلاف . ولكن نتوصل إلى تحديد معالم هذا الموضوع ، يجدر بنا بيان الآراء والاتجاهات حوله ، وهى التى يمكن حصرها فى خمسة ، لا يهمنا منها إلا اتجاهين فقط ، هما اتجاه الفلسفه الإلهيين من جهة ، واتجاه الغزالى ومدى تأثيره بالجويني من جهة أخرى .

والآن يمكننا إجمال الآراء التي قيلت فى أمر المعاد بخمسة آراء وهى :-

(الأول) : قول بعض أهل الجدل بأن الثابت هو المعاد الجسمانى فقط ^(١) ، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن ، فهم إذن قد ذهبوا إلى نفى وجود النفس الناطقة المجردة ، واستندوا على رأيهم بالقول بأن البدن وحده هو الحيوان ، وهو الإنسان بحياة إنسانية خلقتا فيه ، وهما عرضان ، والموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما .

وفي النسأة الثانية يخلق فى هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتق هذه الجسم ، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيناً ^(٢) .

(الثاني) : يتمثل فى القول بثبوت المعاد الروحانى فقط ^(٣) وهذا ما ذهب إليه أكثر الفلاسفه الإلهيين الذين رأوا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها ، فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء ، أى العدم بعد وجودها ، لأنها بسيطة ، وهي موجودة بالفعل .

(الثالث) : يعبر عنه المعتقدون بثبوت المعادين الروحانى والجسمانى معاً ^(٤) وهو قول سانتر المسلمين ، وقول معمراً من قدماء المعتزلة ، وقول الكثير من الصوفية أيضاً ، كما يقول عنهم عضد الدين الإيجي ^(٥) ، بل هو قول الجويني والغزالى كما سنرى بعد قليل .

(١) ومعنى المعاد الجسمانى عند من يقول به هو عودة البدن إلى الوجود بعد فناه بالكلية أو إعادة مثنه أو جمع أجزائه بعد التفريق .

(٢) ابن سينا : رسالة أصحوية في أمر المعاد ، طبعة سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ م ، ص ٣٨ .

(٣) ومعنى المعاد الروحانى عند من يقول به هو رجوع النفس إلى عالم التجدد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية .

(٤) ومعنى المعاد الروحانى والجسمانى عند من يقول بهما معاً هو رجوع النفس إلى التعلق بالبدن بعد مفارقه .

(٥) عضد الدين الإيجي : المواقف ٦ (ج) ٨ ، ص ٢٩٧ .

فابنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهو المكلف والمطهى والعاصي والمثاب والمعاقب ، والبدن بالنسبة للنفس كالآلية ، والنفس باقية بعد موت البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلق ، خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلّق به ، ويتصف كما كان في الدنيا^(١) .

والقلائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن ، ويردون في النشأة الثانية ، النفس في البدن بعينه التي كانت فيه ، فالنفس إذا رُدّت إلى البدن كان للمثاب ثواب والمعاقب عقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً ، أي للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ، ولذات نفسانية من السرور .

فهم يذهبون إلى أن العقل قد دل على أن سعادة الأرواح بمعارفه الله تعالى ومحبته ، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في الحياة غير ممكن ، لأن الإنسان مع استغراقه في تحلي أنوار عالم الغيب ، لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية ، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية ، والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمانية والروحانية بعد متذرعاً في هذا العالم ؛ لكون الأرواح البشرية ضعيفة ، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت ، وإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين ، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغالية القصوى من مراتب السعادات^(٢) .

(الرابع) : فيتمثل في قول قدماء الفلسفه الطبيعيين الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني ، فالنفس عندهم هي المزاج ، وإذا مات الإنسان فقد عدلت النفس ، وإعادة المعاد محل^(٣) .

(الخامس) : يتمثل في التعبير عن موقف الشك ، أي التوقف عن الإلقاء برأي من الآراء التي سبق ذكرها والقطع بها ، وقد ذهب إلى ذلك جالينوس فيما يحكى عنه ، وذلك في قوله : لم يتبيّن لي أن النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ^(٤) .

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٦٤ هامش ، سليمان بننا : الحقيقة في نظر الغزالى ، ٣٢٥ ، وأيضاً من أبو زيد : التصور الذري في الفكر الفلسفى الإسلامى ، ص ٣٤٠ .

(٢) الإيجي : المواقف ، (ج) ٨ ، ص ٢٩٧ ، ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ص ٣٩ ، الرازى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٣٠١ ، ٣٠٠ ، وأيضاً محمد عبده : بين الفلسفه والكلاميين ، (ج) ٢ ، ص ٦١٩ ، ٦٢٠ .

(٣) الإيجي : المواقف ، (ج) ٨ ، ص ٢٩٧ ، ولبيضا الرازى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٣٠١ .

(٤) الإيجي : المواقف ، (ح) ٨ ، ص ٢٩٧ ، ولبيضا عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص ١٥٥ .

والآن سنعرض لرد الغزالى - وهو الذى أعتقد بالبعث.^(١) الروحانى والجسمانى متداولاً بالجوىلى كما سنرى - على موقف فلاسفة الإلهيين على وجه العموم ، وهم الذين أيدوا القول بالبعث الروحانى فقط ، كما سنعرض وجهاً نظر الغزالى للمعاد الروحانى والجسمانى معاً ، وأدلةه التى استند إليها .

ثانياً : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة :-

(١) نقد الغزالى لرأى الفلسفه القائلين بالمعاد الروحانى فقط .

ذهب الغزالى إلى نقد الفلسفه ، وبذل فى ذلك أقصى جده ، فإذا طالعنا الكثير من كتبه وجذبه حريصنا تمام الحررص على إبراز موقف الفلسفه ، وذلك لا لشيء ، إلا لكي يهاجم موقفهم ، ويحطم كثيراً من أنسنه وقصصياته ، كما هو الحال من موقفهم من قدم العالم ، ومن موقفهم من العلم الإلهي بالكليات فقط ، وهو الآن يقف هذا الموقف الهجومي حين بحثه لموضوع المعاد .

وقد استفاض الغزالى فى دراسة الموضوع - موضوع المعاد - مبيناً بالتفصيل فى كتابه (تهافت الفلسفه) موقف الفلسفه ، مركزاً بصفة خاصة على ابن سينا ، ثم معلنًا بعد ذلك مخالفته لهم . ومادام هو فيما يرى قد صدر فى آرائه وعبر عن أفكاره فى ثوب شرعى دينى ، والفلسفه لم يتصدوا فى أفكارهم عن هذا الطابع الشرعى ، فإننى لابد من إعلان كفر الفلسفه فى موقفهم هذا .

ومن ثم فإنه يخص المسألة العشرين ، وهى المسألة الأخيرة من كتابه ؛ لإبطال إنكارهم لبعث الأجداد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، وجود النار الجسمانية ، وجود الجنة والhor العين ، وسائر ما وعد به الناس ، وقولهم إن كل ذلك أمة ضربت لعوام الخلق لتهيئ ثواب وعقاب روحانين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين ^(٢) .

فيذهب الغزالى إلى أن من المسائل التى خالف فيها الفلسفه كافة المسلمين ، قولهم إن الأجداد لا تحيش ، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة ، والمتوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية . وقد صدقوا فى إثبات الروحانية فإنها كانتة أيضًا ، ولكنهم كنبوا فى إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به ^(٣) ؛ إذ إن الحشر والنشر وارد بهما الشرع ، وهم حق ، والتصديق بهما واجب ، لأنه فى العقل ممكن ، ومعناه الإعادة بعد القضاء ، وذلك مقتضى الله تعالى كابتداء الإنماء والإعادة ابتداء ثانىًا ، فهو ممكن كابتداء الأول .

ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا قبل أن نوضح رد الغزالى على حجج الفلسفه ، وهو رجل دين أساساً يفرق بين درجات الإنكار ، أى التفرقة بين إنكار المعاد أصلاً ، وبين إثبات المعاد

(١) البعث والإعادة والحضر لفاظ مترافق ومتلقي بالاشتراك اللغطي كما هو ظاهر على الروحانى والجسمانى .

(٢) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٦٨ ، وأيضاً البغدادى : ثبيس بيليس ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٣) الغزالى : المنقد من الضلال ، ص ١٢ ، ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ص ١١١ ، وأيضاً على أبو ملحم : الفلسفه العربية ، ص ٣٦ .

على نحو عقلى ، مع نفى الآلام واللذات الحسية الجسمانية ، كما سنرى عند الفلسفه كابن سينا ، فالإنكار الأول يراه الغزالى زنقة مطلقة ، أما الإثبات بالنوع الثاني فيراه الغزالى زنقة مقيدة . يقول الغزالى : " أما الزنقة المطلقة فهي أن تذكر أصل المعاد عقلياً وجسدياً ، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً ، وأثبات المعاد بنوع عقلى مع نفى الآلام واللذات الحسية ، وإثبات الصانع مع نفى علمه بتفاصيل العلوم ، فهي زنقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأشياء وظاهر ظنى " ^(١) .

لن الفلسفه فى مجال تبريرهم يقولون - كما يحكى عنهم الغزالى فى كتابه (تهافت الفلسفه) - إن للذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية ^(٢) لسببين :

(أولهما) : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ، وليس لها الذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذى خصت به نفسها ، في اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من الله في الصفات .

(ثالثهما) : أن الإنسان قد يؤثر الذات العقلية على الجسمية ، وبهذا تكون الذات العقلية الأخرى أفضل من الذات الجسمية الدنيوية ^(٣) .

ولكن الغزالى ، وإن كان لا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من الذات أعظم من المحسوسات ، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، إلا أنه - وهو رجل الدين - ينكر ذلك بالشرع ، حين يقول : " إن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد ، وإنكار الذات الجسمانية في الجنة ، وإنكار الآلام الجسمانية في النار ، وإنكار وجود للجنة والنار كما وصف في القرآن " ^(٤) .

كما يتسائل عن المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشفاعة ^(٥) فإنه يرى أن اللذات المحسوسة الموجودة في الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها ^(٦) .

وهو يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويقولها تأويلاً يتفق مع رأيه ، كقوله تعالى : « فلاتعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » ، فهذا معناه أن النفس لا تعلم جميع ذلك ، وقوله : « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » ، ويقول مفسراً هذا الحديث للقىسى بأن الأمور الشريفة لا تدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، و الموعود

(١) الغزالى : فصل التفرقة بين الإسلام والزنقة ، ص ٥٥ ، ٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتبيهات ، (ج) ٤ ، ص ٧٦٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٣ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٤ ، وأيضاً البغدادى : تلبيس ليليس ، ص ٤٨ .

(٦) الغزالى : المضنو الكبير ، ص ٢٦ ، وأيضاً سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالى ، ص ٣٦٦ .

به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع^(١).

ثم يورد الغزالى اعتراضًا للفلاسفة يتمثل فى قولهما بأن ما ورد فى الشرع إنما هو أمثل ضربت لنقريب الفكرة إلى الخلق ، وأن الصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس^(٢).

ولكن الغزالى سرعان ما يدفع هذا الاعتراض من زاويتين :

(الأولى) : إن الألفاظ الواردة فى التسبيح تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة ، أما ما ورد فى وصف الجنة والنار فإنه بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل .

(الثانية) : إن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وغير ذلك ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، أما ما وعد الله به من أمور الآخرة فليس محلاً في قدرة الله ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح به^(٣).

ويتابع الغزالى مناقشته للفلاسفة وهو فى معرض الرد عليهم ونقد آرائهم فى هذا المجال ، فيرى أن للفلاسفة مسلكين فيما يختص باستحالة بعث الأجسام ، وينقسم "المسلك الأول" وهو تقدير العود إلى البدن إلى ثلاثة أقسام :

(أ) فاما أن يقال : إن الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التى فيه هي عرض قائم به ، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين ، وأما النفس التى هي قائمة بنفسها ومدبرة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، ومعنى المعاذ إعادة الله تعالى البدن الذى انعدم ، وإعادة الحياة التى انعدمت .

(ب) واما ان يقال : إن النفس موجودة تبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها .

(ج) واما أن يقال : ترد النفس إلى البدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس وأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، أى بالمادة ، بل بالنفس^(٤).

وهذه الأقسام الثلاثة كلها باطلة فى رأى الفلسفه ، (فالأول) ظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فإن استئناف خلقهما لإيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان .

(١) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٧ ، محمد عبد : بين الفلسفه والكلاميين ، (ج) ١ ، ص ١٨ مقدمة ، وأيضاً ماجد فخرى : تاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ٣٤ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(والقسم الثاني) محل ، إذ أن بدن الميت يستحيل تراباً أو تأكله الديدان والطينور ويستحيل رماداً أو بخاراً وهواء .

(والقسم الثالث) محل عند الفلسفه من وجهين :

(١) لأن المواد القابلة للكون والفساد محصوره في مقرر ذلك القمر لا يمكن عليها مزيد ، وهي متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا نفي لها .

(٢) ومحل لأن التراب لا يقبل تببير النفس ما بقى تراباً ، بل لابد أن تمزج العناصر امتراجاً أيضاً هي امتراج النطفة ، ولا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنها إلى اللحم والعظام والأخلاط (١) .

هذا هو القسم الثالث الذي يراه الفلسفه محالاً من وجهين ، أما الغزالى فيؤيد هذه المفاهيم الفلسفية ، فهو يقول : "إن الآيات القرآنية وما ورد من الأخبار عن عذاب القبر وغير ذلك - كما سنرى فيما بعد - قد دل علىبعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن وذلك ممكناً برد النفس إلى بدن ، أي بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استُوفِّ خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ، وهو ذلك الإنسان بعينة وهذا مقتول الله تعالى " (٢) .

وهكذا يرد الغزالى على "المسلك" الأول من مسالك الفلسفه بوجوهه الثلاثة ، إذ إن ردوده على "المسلك الأول" تعتمد على فكرة الإمكان والجواز - وهذه الفكرة وجذبها عند أستاذة الجوييني كما سبق القول - من جهة ، وصريح الآيات القرآنية من جهة أخرى .
بقيت أمامنا نقطة أخيرة ، هي "المسلك الثاني" للفلسفه ورد الغزالى عليه .

يرى الفلسفه - فيما يحكى الغزالى - أنه ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوبًا منسوجاً بحيث تنعم الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسانط العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحللاته إلى أبسط العناصر ، ثم تجتمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن ثم صورة الغزل وهكذا إلى آخر المراحل .

وعلى هذا القياس ينظر الفلسفه إلى الإنسان المبعوث المحسور ، فلو كان بدن من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون مشكل بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام والعروق واللحم والغضاريف ... الخ ، ومن هنا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترتدى النفس إليه إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة (٣) .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٢ - ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٥ ، وأليضاً للبغدادي : ثبيس إيليس ، ص ٨ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلسفه ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

ونود أن نشير إلى أن سبب ذهابهم إلى هذا القول هو إيمانهم بالالتزام الضروري بين الأسباب ومسبياتها ومحاولتهم رد كل شيء إلى أسبابه التي تدرك بالعقل والحس .

بيد أن الغزالى يذهب إلى تفتيء رأيهم الذى ذكرناه آنفاً وينكره ، ونستطيع أن نقول إن هذا التفتيء من جانبه يقوم على تحضيره للالتزام الضروري بين الأسباب ومسبياتها ، ودليل هذا - فيما سيق ذكره - أنه يرى أن الترقى فى هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة الإلهية من غير واسطة وبدون سبب محدد من الأسباب ، إن هذا كله ممكن عند الغزالى ^(١) .

ولعلنا نعرف موقفه من السببية أى بحثه للعلاقة بين الأسباب ومسبياتها ، وكيف انتهى إلى نقد موقف الفلاسفة الذين يؤمنون بالالتزام والارتباط الضروري بين الأسباب ومسبياتها ، فلا يخرج رأى الغزالى فى هذه المسألة - أى مسألة السببية - عن رأى أستاذة الجوى كما سيق القول .

ويقول الغزالى : "إن فى خزانة المقويات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر السحر والمعجزات والكرامات وهى ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها " ^(٢) .

بل يحاول الغزالى أن يقيم أسباباً جديدة ووجوداً آخر غير ما تعهد ، فهو يقول : "فليس يتقى المنكر للبعث ، لأنه من أين عرف لحصر أسباب الوجود فيما شاهده ؟ لم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان منها غير ما شاهده ، وقد ورد فى الأخبار أنه يصر الأرض فى وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فما يبعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد واستعادتها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد " ^(٣) .

ولا جدال فى أن محاولة الغزالى هذه تقوم على فكرة الجواز والإمكان ، ونفي الضرورة السببية ، طالما أنه يتصور قدرة الله تعالى مطلقة غير مقيدة بالنظام الضروري الثابت ، كما يتصور هذه القدرة الإلهية بأنها التى تستطيع فعل أي شيء سواء بالنسبة لحياتنا الدنيا أو الحياة فى العالم الأخرى .

وهذا إن دل على شيء فلربما يدلنا على مدى اتفاق الغزالى مع أستاذة الجوى الذى ذهب إلى نفس هذا القول بشمول قدرة الله تعالى لكل شيء فى العالم ، كما أن علمه تعالى لا يقف عند حد الجسم أو النوع ، بل يتعلق بكل جزئية من جزئيات العالم ، وما كان الجسد الإنساني أحد أجزاء هذا العالم ، كان فى استطاعة الله تعالى بقدرته الشاملة وعلمه لجميع الجواهر ، أن يعيد الجسد الإنسانى .

إلى هنا يضيق الغزالى إلى المعاد الروحانى عند الفلسفه الإلهيين ، معاداً آخر جسمانياً ، وبذلك يكون المعاد عنده روحانياً وجسمانياً كما كان عند أستاذة الجوى .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٨ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

(٢) المعاد الجسماني وأدلة الشرع والعقل .

قد عبرت الكثرة الغالبة من الباحثين في هذا المجال والمؤيدون للمعاد الجسماني عن ضرورة الجمع بين المعاد الجسماني والاعتراف بصدق آيات القرآن ، ودليل هذا قول الأشاعرة في أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني ، وبين الإقرار بأن القرآن حق ، متذر ، لأن من خاض في علم التقسيب ، علم أن ورود هذه المسألة في القرآن لا يقبل التأويل .

فيذهب كثير من المتكلمين إلى استحالة الجمع بين إنكار الحشر الجسماني وبين الإيمان ، فإن من إنكر الحشر الجسماني لا يمكن أن يكون داخلاً في ملة الإسلام .
ونوود أن نشير من جانبنا إلى أن القائلين بالمعاد الجسماني يستندون أساساً إلى فكرة الإمكان ، وهذا الإمكان يقوم في النهاية على أدلة الشرع .

فقد اعتمد كل من الجويني والغزالى بل والأشاعرة جمیعاً على ما جاء في الشريعة من آيات تدل علىبعث الجسد وما يلحق هذا الجسد من سعادة وشفاؤه بحسب ما ارتکبه الإنسان في حياته الدنيا ، ومن هذه الآيات قوله تعالى : « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق علیم » (١) ، قال المفسرون نزلت هذه الآية في أبي بن خلف خاصم النبي (ﷺ) ، وأنه بعظم قد رام وللي وقضمه ففتنه بيده ، وقال : يا محمد ، أترى الله يحيي هذا بعد ؟ فقال عليه السلام : نعم ويبعثك ويدخلك النار (٢) ، وقوله تعالى : « أیحسب الإنسان أللّن نجمع عظامه ، بل قادرین على أن نسوی بناته » (٣) ، وقوله تعالى : « فكسونا العظام لحمًا ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم بعد ذلك لميتو ، ثم إنكم يوم القيمة تبعثون » (٤) .

(١) سورة يس ، آية (٧٩، ٧٨) ، الجويني : العقيدة النظامية ، ص ٥٨ ، الإرشاد ، ص ٣٦٢ ، الغزالى : إلحاد العام عن علم الكلام ، ص ١٩ ، جواهر القرآن ، ص ١٠٦ ، إحياء علوم الدين ، (ج-١) ، ص ١١٤ ، المضون الكبير ، ص ٢١ ، الأشعري : اللمع ، ص ٢١ ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص ٣٥٥ ، الشهريستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، (ج-١) ، ص ٤٦٨ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والأربعون ، ص ٣٨٠ ، الزمخشري : الكثاف ، (ج-٣) ، ص ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ناصر الدين البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج-٢) ، ص ١٩٢ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (ج-١) ، ص ٣٣ ، وأيضاً فوقية حسين محمود : الإرشاد للجويني ، ص ٤٨٤ .

(٢) محمد عبده : بين الفلسفه والكلامين ، (ج-٢) ، ص ٦٠٦ .

(٣) سورة للقيمة : آية (٣ ، ٤) .

(٤) سورة المؤمنون : آية (١٦ - ١٤) ، الغزالى : جواهر القرآن ، ص ٩٢ ، وأيضاً ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، (ج-٤) ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

وقوله تعالى : ﴿ انقوا الله الذي إليه تحشرون ﴾ ^(١) ، وأيضا قوله تعالى : ﴿ أليس ذلك بقدار على أن يحيي الموتى ﴾ ^(٢) .

والجدير باللحظة أن كل هذه الآيات القرآنية تدل على بعث الأجساد ، وهو ممكناً بدليل الابتداء ، فإن الإعادة هي خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء ، وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق ، وهذا القول معتمد على قوله تعالى : ﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم ﴾ ^(٣) ، فما شرعنا حكم على الشيء بحكم مثله ، فإذا كان قد خلق الجوهر في البدء ، فإن إعادة تكون أهون ، اعتماداً على قوله تعالى : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ ^(٤) .

فاستخدام دليل الإعادة على مثل الابتداء في البعث الجسماني يعد من أشهر أدلة الأشاعرة ، فيرى الغزالى - متأثراً بالجويني - إن الإعادة بعد الموت أهون عليه ؛ لأن الإعادة أسهل من الابتداء ^(٥) ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ ^(٦) وهذه الآية تشير إلى مقدمتين : " إدحاماً " أن عودة ممكناً في نفسه ، و " الثانية " أنه تعالى قادر على هذا الممكناً ، ولو لم يكن كذلك لما كان الابتداء ممكناً .

ومن هذا كله يتوصل الأشاعرة إلى ضرورة إثبات المعاد الجسماني ، وأنه أمر معلوم بالضرورة ، لأن القول دل عليه في آيات كثيرة ، فيقرر الغزالى : أن إعادة النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في يوم القيمة أمر ممكناً غير مستحيل ^(٧) ، ومن ثم فقد ذهب إلى نفس ما ذهب إليه أستاذة الجويني في إثبات جواز الإعادة ^(٨) .

وإذا كان هذا يعد أساساً طريقة شرعاً ، لأنه يستند - كما رأينا - على نصوص الآيات القرآنية ، فإنهما - أي الأشاعرة - لم يكتفوا بذلك ، بل ذهبوا إلى أن هناك طريقة عقلياً لإثبات أقوالهما .

(١) سورة المائدة : آية (٩٦) .

(٢) سورة القيمة : آية (٤٠) .

(٣) سورة يس : آية (٨١) ، وأيضاً الأشعري : للمنع ، ص ٢٢ .

(٤) سورة الروم : آية (٢٧) ، وأيضاً الأشعري : للمنع ص ٢٢ .

(٥) الغزالى : كيمياء السعادة ، ص ٥٢٢ ، إلحاد العوام عن علم الكلام ، ص ٢ ، ميزان العمل ، ص ٣٢ ، ٣٤ ، أبو بكر عبد الرازق : كيمياء السعادة ضمن كتابه النفحات الغزالية ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، الجويني : العقيدة النظمية ، ص ٥٨ ، وأيضاً الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٢٠ .

(٦) سورة تهريم : آية (٤) .

(٧) الغزالى : المضنون الكبير ، ص ٢٢ .

(٨) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .

وهذا الطريق الذى يلجأون إليه يتمثل فى وجهين ، سترى أنهما بدورهما يستندا إلى جذور

(أ) نرى فى الدنيا مطيناً وعاصيناً ومحسناً ومسيناً ، ونرى أن المطبع يموت من غير ثواب يصل إليه فى الدنيا ، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه فى الدنيا ، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلى المحسن ، والعقاب إلى المسيء ، وكانت هذه الحياة الدنيا عبثاً^(١) ، فإذا كان الله تعالى قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ، فيجب القول بعد الناس ليحصل الوفاء بوعده ووعيده ، وذلك فى مثل قوله تعالى : «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَّةً أَكَادُ أَخْفِيَهَا لَتَجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ»^(٢) ، وكذلك قوله تعالى : «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِاطْلُؤْنَكَ طَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوْلَى اللَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»^(٣) ، وفي هذه الآيات الكريمة لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسماني .

(ب) خلق الله الخلق إما للراحة وإما للتعب والألم أو لا للراحة ولا للتعب ، وليس من الجائز أن يقال إنه خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن ، وغير جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم ، لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلاً ، فدل على أنه تعالى خلقهم للراحة^(٤) ، هذه الراحة - فيما يرى فخر الدين الرازى - إنما أن تكون في هذا العالم أو عالم آخر ، ولا يجوز القول بأنهما في هذا العالم ، لأن ما يظنه الإنسان لذاته في هذا العالم ليس بلذة ، بل هو دفع للألم ، وإذا افترضنا أن في هذا العالم لذة جسمانية ، فإنها قليلة ، وما يغلب هو الألم أو دفع الألم .

يقول الرازى مؤيداً ذكرته : "فليس من الحكمة إبقاء الحيوان في بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات ، فلما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم ، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود ، وهو الدار الآخرة"^(٥) .

ونود أن نشير إلى أن هناك خلافاً ، ولو أنه لا يعد رئيسيًا بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة المعاد ، وهذا الخلاف ، إن دل على شيء ، فلابد علينا على المنزع العقلي إلى حد ما عند المعتزلة ، بعكس الأشاعرة الذين يعبرون في آرائهم عن فكرة الجواز والاحتمال والإمكان .

(١) الرازى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢) سورة طه : آية (١٥) .

(٣) سورة ص : آية (٢٧) .

(٤) الرازى : الأربعون في أصول الدين ، ص ٢٩٤ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢٩٥ .

فالمعزلة إذا كانوا يجوزون إعادة الجوهر إذا عدلت ، فابنهم يقسمون الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى ، فما لا يبقى منها كالأصوات والرادات فلا يجوز إعادةها ، وأما ما يبقى منها فيقسمونه إلى "ما كان مقدوراً للعبد" ، و"إلى ما لم يكن مقدوراً له" ، (الأول) : "ما كان مقدوراً للعبد" ، لا يجوز من العبد إعادةه ، ولا يصح من القديم أيضًا إعادةه عندهم ، و(الثاني) : وهو "ما لم تتعلق به قدرة العبد" ، وهو باق من الأعراض ، فيجوزون إعادةه^(١).

ويستند المعزلة حين يقولون : بأن ما لا يبقى من الأعراض لا يجوز إعادةه ، لأنه لو عاد ، وقد سبق أن كان موجودًا ، لكن موجودًا في وقتين ، ولو جاز وجوده في وقتين يتخللهما عدم ، لجاز وجوده في وقتين متوالين^(٢).

أما الأشاعرة فيقولون : بإعادة هذا النوع من الأعراض ، كما يقولون بإعادة الجوهر وإعادة ما يبقى من الأعراض ، أي إنهم يقولون بالمعاد للجوهر وكل نوع من الأعراض .

وهم بطبيعة الحال يستدون كما سبق ذكرنا إلى فكرة الجواز والإمكان ، ويررون أن رأيهم تؤيده الأدلة السمعية المستندة إلى النصوص القرآنية ، وتؤيده أيضًا فيما يزعمون الأدلة العقلية .
دليل هذا ما يذهب إليه الجويني في الإرشاد ، فهو يقول : "فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والتواب والعذاب ، فإن قيل : هل تعدد الجوهر ، ثم تعدد ، أم تبقى وتزول أعراضها المعمودة ثم تعاد ببنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلاً ولم يدل قاطع سمعى على تعين أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل ، ولا نحيل أن يعد منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها وملائتها"^(٣).

وبذا كان المثبتون للمعاد الجسماني يقولون : إن الجوانب السمعية والجوانب العقلية تنهض دليلاً على ما يذهبون إليه من أن هناك معادًا جسمانياً وجسراً ونشرًا ، فابنهم حاولوا جهدهم توجيه النقد إلى القائلين بعدم وجود معاد إلا للأزواح ، ولهذا وجدنا الغزالى مثلاً - متأثرًا بالجويني - القائل بالمعاد الجسماني والروحانى معًا يهتم بالرد على الفلسفه المنكرين للمعاد الجسماني ، كما سبق ذكرنا .

فقد حاول الغزالى إبراد بعض الأدلة على ثبوت المعاد الجسماني ، واستكثار أقوال الناففين لهذا النوع من المعاد ، بل تكفيرونهم ؛ لأنهم أنكروا النصوص الدينية ، فالطريق الشرعي لإثبات البعث الجسماني يقوم عند الأشاعرة على مجموعة الآيات القرآنية الذاكرة لأمر المعاد .

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ .

وهكذا يقول الغزالى : " يجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذى ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية فى الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع ، فيجب تكفيه قطعاً ، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد ، وذكر ذلك عظيم الضرر فى الدين)١(، فيجب تكفير كل من تعلق به وهو مذهب أكثر الفلسفه)٢(، ومن ثم فإن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويکفر منکره ، أما المعاد الروحاني فلا يتعلّق التكليف باعتقاده ولا يکفر منکره ولا منع شرعاً ولا عقلاً من إثباته)٣(.

هذا عن موقف الذين يركزون على القول بالمعاد الجسماني ، والذين لم يروا أى مانع فى حشر الأجساد ، مستدلين فى ذلك - كما قلنا - على فكرة الإمكان والجواز ، وأن الله قادر على كل شيء ، قادر على إعادة الأجسام التى خلقها ، كما لا يمانعون فى القول بمعاد روحانى ينضم إلى هذا النوع من المعاد الجسماني ، بحيث لا يكون صحيحاً عندهم القول بالمعاد الروحاني فقط .

فإن النفس عند كل من الجويني والغزالى إذا ردت إلى البدن كان الثواب والعقاب للبدن والنفس معاً ، فالبعث حق وهو إعادة الإنسان روحًا وجسدًا يوم القيمة ؛ ليلاقي جراء عمله في الدنيا ، وقد أخبرنا به الرسل عليهم السلام أن الله يبعث الخالق بعد الموت في يوم معلوم ، فيثبت أهل الطاعة ، ويعاقب أهل المعصية)٤(، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَبِّ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُفُ الْمِيعَادَ ﴾)٥(، وقوله تعالى : ﴿ يَا قَوْمَ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرْرَارِ ﴾)٦(، ويتبين من هذه الآية أن إنكار البعث يكون عبثاً لا معنى له ، ولابد من وجود حياة أخرى وراء هذه الحياة أكمل وأبقى ، يلقى فيها الإنسان الجزاء على ما قدم من أعمال ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَهُ ﴾)٧(، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ آمَنَ بِأَنَّهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرُ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلِهِ أَجْرٌ هُمْ عِنْ رِبِّهِمْ وَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾)٨(.

(١) الغزالى : فصل التقرة بين الإسلام والزنقة ، ص ٥٣ ، المصنون الكبير ، ص ٢٢ ، محمد عبده : رسالة الواردات فى نظرية المتكلمين والصوفية ، ص ٢٩ ، ٢٨ ، وأيضاً محمد حسينى أبو سعد : حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة ، (ط) ١ ، شركة الصفا للطباعة والنشر والترجمة ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ١١٢ .

(٢) محمد عبده : بين الفلسفة والكلاميين ، (ج) ٢ ، ص ٦٠٩ .

(٣) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والأربعون ، ص ٣٧٩ ، وأيضاً عبد المجيد عزيز الزندانى : التوحيد ، ص ١٩٣ .

(٤) سورة آل عمران : آية (٩) ، وأيضاً الغزالى : المعارف العقلية ، ص ٧٨ .

(٥) سورة غافر : آية (٣٩) .

(٦) الزارلة : آية (٨) .

(٧) سورة البقرة : آية (٦٢) .

وعلى هذا لا يمكن أن يكون هناك ثواب للإنسان الطائع ، وعقاب للإنسان العاصي إلا إذا ذهنا
إلى أن هناك بعث وإعادة بعد الموت .

فإله سبحانه وتعالى هو الذي يحيي ويميت وإليه ترجعون ^(١) ، فهو القادر على إعادة الخلق بعد
الفناء ^(٢) ، وذلك لأن القادر على الخلق الأول قادر على إعادةه مرة أخرى ، أي إن من قدر على شيء
بالقدرة الكاملة قدر على مثله ، والنشأة الثانية في معنى النشأة الأولى ، ومن لم يعترف بالنشأة الأولى
 فهو ملحد على حد قول الجويني ... ومن اعتقاد النشأة الأولى لم يبعد النشأة الثانية ^(٣) ، علماً بأن الأشياء
كلها منه بدأت وإليه تعود ^(٤) .

وبهذا فالعقل يجُوز الاعادة على أساس أن الأشياء قد سبق لها أن وجدت مرّة ، فما وجد مرّة
فإعادة وقوعه جائز .

وببناء على ما سبق يمكننا القول بأن المعاد عند كل من الجويني والغزالى يعد معاداً روحانياً
وجسمانياً معاً ، فلم ير كل منهما أى مانع في حشر الأجساد ، معتمدين في ذلك على الآيات القرآنية من
جانب ، وعلى فكرة الإمكاني والجواز من جانب آخر ، فإن الله تعالى عندهما قادر على كل شيء ، كما
لا يمانع في القول بمعاد روحاني ينضم إلى هذا النوع من المعاد الجسماني ، بحيث لا يكون صحيحاً
عندهما القول بالمعاد الروحاني فقط ، فقد كفر الغزالى - متأثراً بالجويني - الفلسفه المنكريين للمعاد
الجسماني ؛ لأن ذلك في رأي الغزالى خروج عن الدين .

ثالثاً : مصير النفس بعد الموت :-

نود أن نشير في البداية بأن لغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيمة ،
فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين ، وقضى على فكرة الجزاء والحساب والمسئولية .
فيقول الأشاعرة : " يجب أن يعلم كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ونعيمه ، وسؤال منكر
ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الميزان و الصراط ، والحوض والشفاعة ،
والجنة والنار ، حق وصدق " ^(٥) .

(١) الغزالى : حواهر القرآن ، ص ١٤٧ ، وأيضاً أبو زيد البليخى : البدء والتاريخ ، (ج) ٢ ، ص ١٠٢ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٤ .

(٣) الجويني : العقيدة النظامية ، ص ٥٨ .

(٤) الغزالى : المقصد الأسمى شرح أسماء الله الحسنى ، ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٧٥ ، لمع الأنبلة ، ص ١١٢ ، ١١٣ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص ٤٥ ، الأشعري : الإبانة
م عن أصول الديانة ، ص ١٠ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٤ ، ١١٥ ، وأيضاً

- John Alden : The Word of Islam , P.162 .

(١) عذاب القبر ونعيمه .

يوجب الأشاعرة العلم بعدعاب القبر ونعيمه ، يقول الجويني في الإرشاد : " والدليل على إثبات عذاب القبر قوله تعالى : ﴿ وَحَقٌ بِالْفَرْعَانِ سُوءُ الْعَذَابُ ، النَّارُ يُرَعَّضُونَ عَلَيْهَا غَدُوا وَعَشِيًّا ﴾^(١) فهذا النص يعني إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر ، ثم قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ أَنْخُلُوا أَلْفَرْعَانَ أَشَدُ الْعَذَابِ ﴾^(٢) ، وهذا دليل على وجود عذاب الآخرة ^(٣) .

ثم يشير الجويني إلى ما ذكره الفلاسفة - وخاصة ابن سينا - من إنكار بعث الأجساد بحجج واهية ، فمن ينكر عذاب القبر وينفيه فإما هو بمثابة استبعاد العظام البالية ، وتاليف الأجزاء المفترقة في أجوف السباع وحواصل الطيور ، ومدارج الرياح ^(٤) .

وقد ذهب الغزالى إلى نفس ما ذهب إليه الجويني ، إذ وجده يقول : " بأنه من الواجب علينا التصديق بكل ما جاء به الشرع ، فنؤمن بعدعاب القبر أو نعيمه ، وأنه حق وحكمة عدل على الجسم والروح على ما يشاء ^(٥) .

حيث ذكر الغزالى أحوال ما بعد الموت قائلاً : " بأن النفس تتجدد عن البدن منزهاً ليس يصحبها شيء من الهبات البدنية ، وهي عند الموت عالمه بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوجهة نفسها الإنسان المقبور الذى مات وعلى صورته كما كان في دار الدنيا يتخلل ويتوهם ، وتتخيل النفر بدنها مقبورةً ويتخلل الآلام الوائلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الصادقة بهذا عذاب القبر ، وأن كانت سعيدة تتخلله على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقد من الجنات والأنهار والحدائق والغلمان والولدان والحرور العين والكأس من المعين فهذا نعيم القبر ، قال النبي ^(ص) : " القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار " ^(٦) ، وقد اشتهر عنه ^(ص) الاستعادة من عذاب القبر ^(٧) .

وعلى هذا فيجب التصديق بعدعاب القبر ونعيمه ، فهو حق .

(١) سورة غافر : آية (٤٥ ، ٤٦) .

(٢) سورة غافر : آية (٦) ، وأيضاً الغزالى : أحياء علوم الدين ، (ج)١ ، ص ١١٤ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٧٥ ، وأيضاً فوقيه حسين محمود : الإرشاد للجويني ، ص ٨٥ .

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص ٣٧٦ .

(٥) الغزالى : أحياء علوم الدين ، (ج)١ ، ص ٩٢ . وأيضاً محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٨ .

(٦) الغزالى : المصنون الكبير ، ص ٢٠ ، ٢١ ، وأيضاً الباقلاتي : الإنفاق ، ص ٥ .

(٧) الغزالى : أحياء علوم الدين ، (ج)١ ، ص ١١ ، الجويني : العقيدة الناظمية ، ص ٥٩ ، وأيضاً الباقلاتي : الإنفاق ، ص ٤٥ .

٢- نصب الميزان والصراط .

الميزان حق ، وذاك فى مثل قوله تعالى : « ونضع الموازين العسط ليوم القيمة » ^(١) ، وقوله تعالى : « فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا » ^(٢) ، وقوله تعالى : « فأمّا من نقلت موازينه ، فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه ، فآمه هاوية ، وما أدرك ما فيه ، نار حامية » ^(٣) ، وتعنى هذه الآية الكريمة أن من نقلت موازينه بالأعمال الصالحة كان من أهل الجنة ونعمتها ، ومن خفت موازينه كان من أهل النار الأشقياء الذين يعترفون بذنبهم فيندمون على كفرهم ، وأذائهم للمؤمنين ، وحبهم للشهوات واللذات الدنيوية ، لكن لا ينفعهم الندم ^(٤) .

ومن ثم يعرف كل واحد مقدار عمله خيره وشره بمعيار صادق يعبر عنه بالميزان ، يقول الغزالى فى الإحياء : "... وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيتغلب بها الميزان على قدر درجاتها عند الله وبفضلته تعالى ، وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة الظللة فيخيف بها الميزان بعدل الله " ^(٥) ، وهذا يعني أن الله تعالى يحدث فى صحائف الأعمال وزناً بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعبد حتى يظهر لهم العدل فى العقاب أو الفضل فى العفو وتضييف الثواب ^(٦) ، وهكذا لا يخرج قول الغزالى عن قول أستاذه الجوينى بأن الميزان حق ^(٧) .

كما أن الصراط حق ، وذلك فى مثل قوله تعالى : « وإن منكم إلا واردتها كان على ربك حتماً مقضياً » ^(٨) ، وتفسير هذه الآية الكريمة هو العبور على الصراط ^(٩) ، وقوله تعالى : « فاهدوهم إلى صراط الجحيم ، وقوه لهم مسئلون » ^(١٠) .

(١) سورة الأنبياء : آية (٧٤) ، وأيضاً الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٤ .

(٢) سورة الكهف : آية (١٠٥) ، وأيضاً الباقلاوى : الإنصاف ، ص ٤٦ .

(٣) سورة القارعة : آية (٦ - ١١) .

(٤) عبد المجيد الزندقى : التوحيد ، ص ١٩٣ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٢ ، الشهستانى : الملل والنحل ، ص ١٦٨ ، وأيضاً الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨١ .

(٦) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٤ ، ١١٥ ، الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٠ . وأيضاً العقيدة النظامية ، ص ٦٠ .

(٧) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٧٩ .

(٨) سورة مریم : آية (٧١) .

(٩) الباقلاوى : الإنصاف ، ص ٤٦ .

(١٠) سورة الصافات : آية (٢٤ ، ٢٣) .

فيذهب الغزالى إلى نفس ما ذهب إليه الجوينى بأن الصراط ، وهو جسر ممنود على متن جهنم ، أحد من السيف ، وأدق من الشعرة ، تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوى بهم إلى النار ، وتبثت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار ^(١) . وكل هذا ممكن فيجب التصديق به ، فإن القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط ^(٢) .

إلى هنا يمكننا القول بأن الميزان حق ، والصراط حق .

٣- الجنة والنار ..

نود أن نشير في البداية إلى أن كل ما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة في الآخرة مثل انقسام الفريقين إلى فريق في الجنة ، وفريق في السعير ، حق يجب الاعتراف بها ، إذ لا استحالة في وجودها .

فالآخرة داران ، دار رحمة لا يشوبها شيء وهي الجنة ، ودار عذاب لا يشوبها شيء وهي النار) وذلك دليل على قدرته ... فقد أراد الله سبحانه وتعالى أن بين الشيء وضده ، مثل ذلك العلم والجهل ، فالعلم منشأ السعادة كلها نشأ عنه الأيمان والطاعة ، والجهل منشأ الشقاوة كلها نشأ عنه الكفر والمعصية ^(٣) . وهكذا فإن الجنة والنار حق كهما مخلوقتان ، والدليل على أن الجنة دار مخلوقة للمؤمنين ولا يدخلها كافر أبداً ذلك مثل قوله تعالى : «وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمنتقين» ^(٤) ، فقوله تعالى : «أعدت للمنتقين» دليل على أن الجنة مخلوقة معدة للمؤمنين ^(٥) ، وقوله تعالى : «أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها» ^(٦) ، وقوله تعالى : «أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون» ^(٧) ، وقوله تعالى : «مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار» ^(٨) ، وكل هذه الآيات

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ٩٢ ، المصنون الكبير ، ص ٢٥ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ٢٣ ، الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٧٩ ، العقيدة النظامية ، ص ٦٠ ، وأيضاً

- John Alden : The World of Islam , P.162 .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٥ .

(٣) السبكي : الدرة المضية في الرد على بين تيمية ، طبعة محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الترقى بدمشق ، الشام ١٣٤٧ هـ ، ص ٧٨ .

(٤) سورة آل عمران : آية (١٣٣) ، الجوينى : لمع الأنلة ، ص ١١٣ ، الإرشاد ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، وأيضاً الباقلانى : الإنصاف ، ص ٤٧ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١١٥ ، وأيضاً الجوينى : العقيدة النظامية ، ص ٦٠ .

(٦) سورة التوبه : آية (٨٩) .

(٧) سورة البقرة : آية (٨٢) ، وأيضاً الأصفهانى : المفردات في غريب القرآن ، ص ١٥٤ .

(٨) سورة الرعد : آية (٣٥) .

الكريمة تبين لنا أن الجنة حق ، وأنها دار نعيم لا تفني ، أُعدت للمؤمنين ، فهي أدنى مخلوقة .
 أما الدليل على أن النار دار مخلوقة للكافرين ولا يدخلها مؤمن أبداً ، ذلك في مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّا
 أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِكَافِرِينَ نَزَلًا﴾^(١) ، قوله تعالى : ﴿أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ﴾ دليل على أن النار مخلوقة للكافرين ، وقوله
 تعالى : ﴿لَا يَصِلُّهَا إِلَّا اشْقَى﴾ ، الذي كتب وتولى ، وسيجيئها الشقى^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا
 وَكَبُوا بِإِيمَانِنَا أُولَئِنَّكُمْ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣) ، قوله تعالى : ﴿بَلِّيْ مِنْ كَسْبِ سَيِّئَةٍ وَاحْاطَتْ بِهِ
 خَطِيئَةٌ فَأُولَئِنَّكُمْ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٤) ، وكل هذه الآيات الكريمة تبين لنا أن النار حق ، وبتها دار
 عذاب لا تفni ، أُعدت لكل كافر مخالف لدين الإسلام ، ولمن خالف الآباء ، فهي أدنى مخلوقة .
 وعلى هذا فمن يعمل أعمالاً خيراً في الدنيا ، فجزاؤه الجنة ، ومن يعمل أعمالاً شريرة في الدنيا ،
 فجزاؤه النار .

ونعيم أهل الجنة لا ينقطع ، أي أن المؤمنين مخلدون في جنات النعيم أبداً ، كما أن عذاب أهل
 النار لا ينقطع ، أي أن الكافرين مخلدون في جحيم أبداً ، فالناجون ينتهيون إلى الجنة ، والخاسرون
 يسقطون في الجحيم ، وبهذا يرى كل من الجويني والغزالى أن الثواب والعقاب روحي وحسى معاً ،
 خلافاً للفلاسفة في زعمهم أن جميع ذلك روحي لا حسى^(٥) .
 إلى هنا يمكننا القول بأن الجنة والنار حق ، وهما مخلوقتان^(٦) ، فكل ما ورد في الشرع من
 عذاب القبر أو نعيمه ، ونصب الميزان والصراط ، والجنة والنار ، فهو حق ، ومن أنكر هذه الأمور
 فإنه ينكر الحشر الجسماني ، وإحياء العظام وهي رميم^(٧) .
 وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على أن المعاد عند كل من الجويني والغزالى ، يعد معاداً
 روحانياً وجسمانياً معاً ، فقد جاءت أفكار وأراء الغزالى في هذا المجال مطابقة لأفكار وأراء أستاذيه
 الجويني وهو هذا يعني مدى تأثيره به .

(١) سورة الكهف : آية (١٠٢) ، وأيضاً الباقلانى : الإنصاف ، ص ٤٧ .

(٢) سورة الليل : آية (١٥ - ١٧) ، وأيضاً ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص ٣٣ .

(٣) سورة البقرة : آية (٣٩) ، وأيضاً الأصفهانى : المفردات في غريب القرآن ، ص ١٥٤ .

(٤) سورة البقرة : آية (٨١) .

(٥) محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٩ .

(٦) الجويني : لمع الأنبلة ، ص ١١٣ ، الإرشاد ، ص ٣٧٧ ، الكافية في الجدل ، ص ٤٤ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ،

(ج) ١ ، ص ١١٥ ، الإيجى : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٢١ ، ابن حزم : الفصل في الملل

والآهواء والنحل ، (ج) ٤ ، ص ١٤١ ، محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٩ .

الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٩ ، وأيضاً زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٩٢ .

(٧) الجويني : العقيدة الناظمية ، ص ٦٠ .

بعد الانتهاء من دراسة أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالى ، أرجو أن أكون قد اهتديت إلى بعض النتائج التي أختم بها بحثى هذا ، متنمية أن لا أكون جانبت الصواب فيها ، فالوصول للحقائق المطلقة يعد أمراً صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً ، وتتلخص هذه النتائج في النقاط التالية :

- ١ - يمثل فكر الغزالى ومجموع آرائه وجل بحوثه ورسائله ، حصيلة فكرية واسعة شاملة تلاقت فيها مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار ، وظهر أثر هذا كله واضحاً في كل الموضوعات والقضايا التي تناولها ، ففي المشكلات الإلهية نجد قد قدم لنا دراسة وافية وشاملة ، وببحثاً عميقاً صب فيه خلاصة كل المحاولات والتفسيرات والجهود السابقة ، إذ تناول هذه المشكلات بعد أن كانت قد مرت بمراحل متعددة وتطور القول بها تطوراً كبيراً سواء على أيدي رجال الفكر الأشعري أو غيرهم ، فعمل على بلورة هذه المشكلات في ضوء كل هذه الأفكار والآراء ، وبهذا فهو وإن لم يكن قد قدم شيئاً جديداً للمشكلات الإلهية ولم يأت بحول مبتكرة ، حيث سار على نمط أستاذه الجويني في كثير من جوانبه ، إلا أنه تفهم المشكلة إلى أبعد حدود الفهم ، فعمق البحث فيها وزادها إياضاحاً ، فصاغها صياغة جديدة وفق منهج عقلى تقيق ، وأخرجها في إطار جديد ، ونسق متكامل ، وبناء محكم مترابط ، وما كان ذلك يتمنى له لولا المحاولات والجهود السابقة .
- ٢ - أن الغزالى قد استقاد من الحقائق التي توصل إليها الجويني استقاده كبيرة في مناقشة لأصحاب المذاهب المختلفة ، كما تبين لنا في علم الكلام ، والفلسفة ، ومذهب الباطنية ، وطرق الصوفية .
- ٣ - قد اتضح لنا أن موقف الغزالى من مسألة حدوث العالم في كتبه الفلسفية والكلامية لا يخرج عن موقف الجويني في كتبه ، إذ قد أثبت الغزالى بالنقل والعقل معًا حدوث العالم متأثراً بالجويني ، وذلك لأنه رأى - بعد إبطاله لأنّلة الفلسفة على قم العالم وأبنيته - من الواجب عليه أن يحفظ عقيدة المسلمين من التسویش ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم ، فكان منهجه في ذلك هو نفس منهج أستاذه الجويني .
- ٤ - أخذ الأشاعرة بنظرية الجوهر الفرد واستخدموها كدليل على حدوث العالم ، وإثبات وجود الله تعالى ، والجدير باللحظة كما تبين لنا أن رأى الغزالى في إثبات وجود الجوهر الفرد وصفاته لا يخرج عن التعبير عن رأى أستاذه الجويني ، إذ إن الغزالى لم يأت بجديد ، فإن برهنته على إثبات نظرية الجوهر الفرد تقرم في جوهرها على تأثيره بالجويني الذي أضاف الكثير في هذا الموضوع .

٥ - أن قضية التدليل على وجود الله تعالى من المسائل الإلهية التي حازت اهتمام كل من الجويني والغزالى ، فقد استطاع كل منها الاستدلال على وجود الله تعالى من خلال الأدلة النقلية ، والأدلة العقلية ومنها :-

(أ) دليل الحدوث : استخدم كل منها إثبات حدوث العالم ؛ لإثبات أن العالم مخلوق وله خالق ، أى أن السبب الحقيقي الكامن وراء حدوث العالم هو الله تعالى .

(ب) دليل الجواز والإمكان : استدل كل منها على وجود الله تعالى بمكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عندهما ، ولو لا وجود البارئ تعالى لما تصور وجود العالم .

(جـ) دليل الغائية : اعتمد كل منها على هذا الدليل ؛ لإثبات وجود الله منظم للعالم ومحكمه ، فالبحث في الغائية هو البحث عن معنى الخلق .

٦ - اتبع كل من الجويني والغزالى منهج الجمع بين النقل والعقل معاً في إثبات صفة الوحدانية ، بمعنى أن كل منها إذا كان قد اعتمد على الآيات القرآنية فإنها اعتمدا على أدلة عقلية ومنها :

(أ) أن خالق العالم واحد غير متكرر .

(ب) دليل التنازع أو التغلب ، فهذا الدليل مستند أساساً من الآيات القرآنية . كما رأينا . التي تنتهي إلى القول بوحدانية الله تعالى .

٧ - أن اتجاه الغزالى في مسألة الصفات الإلهية هو نفس اتجاه أستاذة الجويني ، و المقارنة بين رأى الجويني ورأى الغزالى تدلنا بصورة قاطعة على مدى تأثر الغزالى بأستاذة الجويني ، إذ أن الصفات الإلهية عند كل منها صفات أزلية قيمة ، وهي نوعان: صفات قائمة في الذات الإلهية ، وصفات زائدة على الذات الإلهية .

٨ - استطاع الغزالى - متأثراً بالجويني - بكل ما أوتي من الأدلة النقلية والبراهين العقلية تقرير علم الله تعالى للجزئيات وعاليته الشاملة لكل صغيرة وكبيرة بما يتماشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده .

وأيضاً تبين لنا مدى هجوم الغزالى على الفلسفه القائلين بأن الله تعالى يعلم الكليات فقط لا الجزئيات ، وهذا في رأى الغزالى - متأثراً بأستاذة - خروج عن الدين .

٩ - جاءت أفكار وأراء الغزالى في مسألة المعاد مطابقة لأنكار وأراء الجويني ، إذ بعد المعاد عند كل منها روحانياً وجسمانياً معاً .

ومن ثم هاجم الغزالى الفلسفه القائلين بالمعاد الروحانى فقط دون الجسمانى ، فقد رأى كل من الجوينى والغزالى أن الثواب والعقاب روحي وحسى معاً بوهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من الجوينى فى هذه المسألة .

١٠- كما انتصر لنا في هذه الدراسة مصير النفس بعد الموت عند كل من الجوينى والغزالى ، فقد قرر كل منها بأن كل ما جاء به الشرع من عذاب القبر ونعيمه ، ونصب الصراط والميزان ، وللجنة والنار ، حق وصدق .

وأتمنى أخيراً أن أكون قد وقفت بهذه الدراسة المتراءضة في تقديم أثر الجوينى على الفلسفه الإلهية عند الغزالى على قدر ما أتيح لي من كتاباتهما ، أملاً أن تكون فتحاً لدراسات أخرى في مجال الفلسفه وعلم الكلام .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية .

الجويني (أبو المعالي) :

- (١) الورقات في أصول الفقه ، تعلیق جمال الدين القاسمي ، المكتبة الهاشمية ، دمشق ١٣٢٤ هـ .
- (٢) البرهان في أصول الفقه ، تحقيق د. عبد العظيم الدبب ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الاتصال ، القاهرة ١٤٠٠ هـ .
- (٣) غياث الأمم في التيات الظلم ، تحقيق د. عبد العظيم الدبب ، (ط) ٢ ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٤٠١ هـ .
- (٤) العقيدة النظامية ، تعلیق محمد زايد الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٨ م .
- (٥) الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ، د. على عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٠ م .
- (٦) لمع الأدلة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، (ط) ١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م .
- (٧) الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبغر ، (ج) ١ ، دار العرب للبستانى ، القاهرة بدون تاريخ ، وأيضاً تحقيق د. على سامي النشار وأخرون ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٩ م .
- (٨) الكافية في الجدل ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٧٩ م .
- (٩) الدرة المضيئة ، تحقيق د. عبد العظيم الدبب ، (ط) ١ ، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، قطر ١٩٨٦ م .

الغزالى (أبو حامد) :

- (١٠) إلجام العوام عن علم الكلام ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .
- (١١) المضنون الكبير ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .
- (١٢) المنفذ من الضلال ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .
- (١٣) التبر المسبوك في نصائح الملوك ، مكتبة الجامعة المصرية ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- (١٤) مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصري ، المكتبة الملكية ، مطبعة الصدق بمصر ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- (١٥) المقصد الأنسى شرح أسماء الله الحسنى ، (ط) ١ ، مطبعة التقدم بمصر ، ١٣٢٢ هـ .

- (١٦) سر العالمين وكشف ما في الدارين ، طبعة محمد أفندي إبراهيم ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٧هـ .
- (١٧) الأربعون في أصول الدين ، طبعة محبي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .
- (١٨) الرسالة اللدنية ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .
- (١٩) القواعد العشرة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل،(الرسالة العشرون) طبعة محبي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .
- (٢٠) كيمياء السعادة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة التاسعة عشر ، طبعة محبي الدين صبرى للكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .
- (٢١) جواهر القرآن ، طبعة محبي الدين صبرى الكردى ، (ط) ١ ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٩هـ .
- (٢٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزنقة ، تصحیح مصطفی القباني الدمشقی ، (ط) ١ ، مطبعة الترقی بمصر ، القاهرة ١٩٠١م .
- (٢٣) الحکمة في مخلوقات الله عز وجل ، تصحیح مصطفی القباني الدمشقی ، (ط) ١ ، مطبعة النبل بمصر ، القاهرة ١٩٠٣م .
- (٢٤) روضة الطالبين وعدة السالكين ، ضمن مجموعة فرائد الالی من رسائله ، تصحیح محمد بخیت ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م .
- (٢٥) معراج السالكين ، ضمن مجموعة فرائد الالی من رسائله ، تصحیح محمد بخیت ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م .
- (٢٦) تهافت الفلسفه ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ط) ٢ ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٥٥م .
- (٢٧) مقاصد الفلسفه ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١م .
- (٢٨) أخلاقيات ، تحقيق الأب جورج يونس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٣م .
- (٢٩) المعارف للعقلية ، تحقيق د. عبد الكريم العثمان ، (ط) ١ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٣م .
- (٣٠) فضائح الباطنية ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، المكتبة العربية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م .
- (٣١) ميزان العمل ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ط) ١ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤م .
- (٣٢) شفاء العليل في بيان الشبه والمغيل ومسالك التعليل ، تحقيق حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٧١م .
- (٣٣) المستصفى في علم الأصول ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م .

(٣٤) معيار العلم في فن المنطق ، تقدير على أبو ملحم ، (ط) ١، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ١٩٩٣ م.

(٣٥) إحياء علوم الدين ، (ج) ١، كتاب قواعد العقائد ، دراسة إحياء الكتب العربية ، القاهرة بدون تاريخ .

(٣٦) الاقتصاد في الاعتقاد ، (ط) ١، مكتبة الحسين التجارية ، مطبعة حجازي ، القاهرة بدون تاريخ .

(٣٧) رسالة التجريد في كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة بدون تاريخ .

ثانياً : المراجع العربية والأجنبية :-

(١) المراجع العربية .

ابن تيمية :

(١) منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، (ط) ١، المطبعة الكبرى للأميرية بمصر ، القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) الرسالة البعلوبية ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة السادسة عشر ، طبعة محيي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كرستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، (ج) ١ ، (ج) ٢ ، (ط) ٢ ، دار الكناز الأدبية ، الرياض ١٩٧٩ م .

ابن تومرت :

(٤) عقيدة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية ، طبعة محيي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كرستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

ابن حزم :

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميرة ، (ج) ٢ ، (ج) ٤ ، (ج) ٥ ، (ط) ١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ١٩٨٢ م .

(٦) علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. أحمد حجازي للمقا ، (ط) ٢ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩٠ م .

ابن خزيمة (محمد بن إسحاق) :

(٧) التوحيد وإثبات صفات الرب ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣ م .

ابن خلدون :

(٨) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب ، المجلد الأول ، (ج) ٢ ، دار الكتاب اللبناني ،
بيروت ، لبنان ١٩٨٣ م .

(٩) المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافي ، (ج) ٣ ، (ط) ٣ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،
القاهرة بدون تاريخ .

ابن رشد :

(١٠) الكشف عن مناهج الأئلة في عقائد الملة ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ١٣١٩ هـ .

(١١) تهافت التهافت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠ م .

ابن سوار (أبو الحسن البغدادي) :

(١٢) مقالة في أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين ، نشرها د.
عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" ، مكتبة النهضة المصرية ،
القاهرة ١٩٥٥ م .

ابن سينا :

(١٣) رسالة في بيان الجوهر النفيس ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية عشر ، طبعة
محى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كرستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

(١٤) الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته ، (ط) ١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر
آباد الكن ، ١٣٥٢ هـ .

(١٥) رسالة أضحوية في أمر المعد ، طبعة د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ م .

(١٦) الإشارات والتبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ج) ٣ ، (ج) ٤ ،
دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨ م .

ابن طفيل :

(١٧) رسالة حyi بن يقطان ، تحقيق د. أحمد أمين ، دار المعارف للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٤٩ م ، وطبعة أخرى ١٩٥٩ م .

ابن قتيبة (الإمام محمد عبد الله) :

(١٨) تأويل مختلف الحديث ، تصحيح محمد زهرى النجار ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ١٩٩١ م .
ابن متويه (أبو محمد الحسن) :

(١٩) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامي نصر لطف ، د. فيصل بدير عون ،
تصدير د. إبراهيم مذكر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ م .

أبو زهرة (محمد) :

(٢٠) تاريخ الجدل ، (ط) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٣٤ م.

(٢١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، (ج) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧١ م.

أبو زيد (منى) :

(٢٢) التصور النزري في الفكر الفلسفى الإسلامى ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤ م.

أبو سعدة (محمد حسيني) :

(٢٣) حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة ، (ط) ١ ، شركة الصفا للطباعة والنشر والترجمة ، القاهرة

١٩٩٠ م.

(٢٤) الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ، (ط) ٢ ، القاهرة ١٩٩٩ م.

أبو ملحم (على) :

(٢٥) الفلسفة العربية ، (ط) ١ ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤ م.

إخوان الصفا :

(٢٦) رسائل إخوان الصفا ، (ج) ٣ ، المجلد الثالث ، من النسخانيات العقليات فى كمية أجناس

الحركات ، الرسالة التاسعة والثلاثون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ م.

الاسفرايني (أبو المظفر) :

(٢٧) التبصير في الدين ، القاهرة ١٩٤٠ م.

الأشعري (أبو الحسن) :

(٢٨) مقالات الإسلامية ، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، مكتبة النهضة

المصرية ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٤ م.

(٢٩) اللمع في الرد على أهل الزيف والبدع ، تقديم حمودة غرابية ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٥ م.

(٣٠) الإبانة عن أصول الديانة ، إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأتراك بالأزهر ، القاهرة بدون تاريخ .

الأصفهانى (أبو القاسم) :

(٣١) المفردات في غريب القرآن ، تحقيق د. محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر

والتوزيع ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ .

الأصفهانى (على المرزوقي) :

(٣٢) الأزمنة والأمكنة ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، الهند

١٣٣٢ هـ .

الأعسم (عبد الأمير) :

(٣٣) الغزالى ، (ط) ٢ ، دار الأنجلس للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨١ م .

(٣٤) المصطلح الفلسفى عند العرب ، (ط) ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩ م .

أقبال (محمد) :

(٣٥) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ م .

الآلوysi (حسام محي الدين) :

(٣٦) الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ، (ط) ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨٠ م .

(٣٧) فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحاذين فيه ، جامعة بغداد ، بغداد ١٩٨٤ م .

(٣٨) حوار بين الفلسفه والمتكلمين ، (ط) ٢ ، دار الشنون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦ م .
الأمدى (سيف الدين) :

(٣٩) غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١ م .

أمين (حسين) :

(٤٠) الغزالى ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٣ م .

الأهوانى (أحمد فؤاد) :

(٤١) الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥ م .
أتو بريتزل :

(٤٢) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام ، ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ليبينيس ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ م .

أوليри (بيلاسى) :

(٤٣) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب
والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ م .

الإيجي (عضد الدين) :

(٤٤) المواقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجانى مع حاشيتين لعبد الحكيم السعالكوتى ، حسن شاه
الفنارى ، (ج) ٨ ، (ط) ١ ، مطبعة المساعدة بمصر ، القاهرة ١٩٠٧ م .

- (٤٥) جواهر الكلام ، مختصر المواقف ، تعلیق د. أبو العلا عفیفی/مکتبة الجامعة المصرية ، القاهره بدون تاريخ .
- الباقلاني (القاضی أبو بکر) :
- (٤٦) التمهید فی الرد علی الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعترلة ، تقدیم د. محمود محمد الخصیری ، د. محمد عبد الہادی أبو ریدة ، مطبعة لجنة التأليف والتراجمة والنشر ، دار الفكر العربي ، القاهره ١٩٤٧ م .
- (٤٧) الإنصال فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، نشره عزت العطار الحسینی ، دار الكتب الملكية المصرية ، القاهره ١٩٥٠ م .
- (٤٨) إعجاز القرآن ، إعداد ممدوح حسن محمد ، تصمیر طه عبد الرءوف سعد ، (ط)١ ، دار الأئمین ، القاهره ١٩٩٣ م .
- بدوي (عبد الرحمن) :
- (٤٩) الزمان الوجودی ، (ط)٢ ، مکتبة النهضة المصرية ، القاهره ١٩٥٥ م .
- (٥٠) مؤلفات الغزالی ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧ م .
- (٥١) أرسسطو عند العرب ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨ م .
- (٥٢) مذاہب الإسلاميين ، (ج)١ ، (ط)٣ ، دار العلم للملائين ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣ م .
- البغدادی (ابن الجوزی) :
- (٥٣) تلییس ایلیس ، إدارة الطباعة المنیریة ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهره ١٩٢٨ م .
- البغدادی (أبو البرکات) :
- (٥٤) المعتبر فی الحكمة ، (ج)٢ ، (ط)١ ، حیدر آباد الدکن ، هـ ١٣٥٨ .
- البغدادی (عبد القاهر) :
- (٥٥) الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمیة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥ م .
- البلخی (أبو زید) :
- (٥٦) البداء والتاریخ ، (ج)١ ، (ج)٢ ، اعنى بنشره وترجمته من العربیة إلى الفرنسویة کلمان هوار ، باریس ١٨٩٩ م .
- البيجوری (الشیخ ابراهیم) :
- (٥٧) تحفة المرید على جوهرة التوحید ، مطبعة دار الكتب العربية الكبری ، مکتبة الجامعة المصرية ، القاهره ١٣٣١ هـ .
- البيضاوی (القاضی ناصر الدين عبد الله بن عمر) :
- (٥٨) مطالع الأنظار على طوال الأنوار ، مکتبة الجامعة المصرية ، القاهره ١٣٠٥ هـ .

(٥٩) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٢٠ هـ .

بيانيس :

(٦٠) مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د. محمد عبد الهاشمي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ،

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ م .

البيهقي :

(٦١) الأسماء والصفات ، (ط) ١ ، مطبعة أنوار أحمد باله آباد ، الهند ١٣١٣ هـ .

الافتخاري (أبو الوفا الغنيمي) :

(٦٢) الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ م .

(٦٣) علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧ م .

الافتخاري (سعد الدين) :

(٦٤) شرح العقائد النسفية ، (ط) ١ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٩١٣ م .

التهانوي (محمد على الفاروقى) :

(٦٥) كشف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفى عبد البديع ، مراجعة أمين الغولى ، المؤسسة

المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة

١٩٦٣ م .

الجامى (ملا عبد الرحمن) :

(٦٦) الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله وصفاته ، مطبعة

البابى الحطبى بمصر ، القاهرة ١٩٣٥ م .

جحا (فريد) :

(٦٧) الغزالى ، (ط) ١ ، دار طلاس للدراسات والنشر ، دمشق ١٩٨٦ م .

الجرجتى :

(٦٨) التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١ م .

الجزيرى (نوران) :

(٦٩) قراءة فى علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢ م .

جهامى (جيبار) :

(٧٠) مفهوم للسببية بين المتكلمين وال فلاسفة ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥ م .

جوتنى (ليون) :

(٧١) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، (ط) ١ ، دار لكتب الأهلية ،

مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٥ م .

الجوزية (ابن قيم) :

(٧٢) **الجواب الكافي** لمن سأله عن الدواء الشافى ، طبعة أبي السمح عبد الظاهر بن محمد ، (ط) ٣ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ١٩٢٨ م.

(٧٣) **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** ، (ج) ١ ، مكة المكرمة ١٩٢٩ م.

جولد تسيهير (أجناس) :

(٧٤) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، تعليق د. محمد يوسف موسى وأخرين ، (ط) ١ ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦ م.

جيوم (أفرد) :

(٧٥) **الفلسفة والإلهيات** ، تعليق د. توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (ج) ١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦ م.

الخطيري (زينب محمود) :

(٧٦) **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى** ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥ م.

الخوارزمي (محمد بن يوسف) :

(٧٧) **مفاتيح العلوم** ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ١٣٤٢ هـ.

لنبا (سليمان) :

(٧٨) **الحقيقة في نظر الغزالى** ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ م.

دی بور :

(٧٩) **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (ط) ٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨ م.

الرازى (فخر الدين) :

(٨٠) **معالم أصول الدين** ، (ط) ١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٣ هـ.

(٨١) **المسائل الخمسون** ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الخامسة عشر ، طبعة محيي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كرستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

(٨٢) **الأربعون في أصول الدين** ، (ط) ١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الكن ، ١٣٥٣ هـ.

(٨٣) **أساس التقىيس في علم الكلام** ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٣٥ م.

(٨٤) **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** ، مراجعة د. على سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ م.

- (٨٥) أسرار التنزيل وأنوار التأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عبد المنعم فرج درويش ، (ط) ١ ، دار ركابي للنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠٠ م .
- الرافعى (أحمد فريد) :
- (٨٦) الغزالى ، المجلد الأول ، مطبوعات دار المأمون ، مطبعة عيسى البابى الحلى ، القاهرة ١٩٣٦ م .
- زاده (خواجة) :
- (٨٧) تهافت الفلسفه ، (ط) ١ ، المطبعة الإعلامية بمصر ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .
- الزمخشري :
- (٨٨) الكشاف ، (ج) ١ ، (ج) ٣ ، (ج) ٤ ، (ج) ٢ ، (ج) ١ ، (ج) ١ ، (ج) ١ ، (ج) ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .
- الزنداني (عبد المجيد عزيز) :
- (٨٩) التوحيد ، (ط) ٣ ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ١٩٩١ م .
- السبكي (تاج الدين) :
- (٩٠) الدرة المضية في الرد على ابن تيمية ، طبعة محمد زايد الكوثري ، مطبعة الترقى بدمشق ، الشام ١٣٤٧ هـ .
- (٩١) طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الحلو ، (ج) ٣ .
- (ط) ١ ، مطبعة عيسى البابى الحلى ، القاهرة بدون تاريخ .
- ستيس (ولتر) :
- (٩٢) الزمان والأزل ، مقال في فلسفة الدين ، ترجمة د. زكريا ابراهيم ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، ونشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ، بيروت - نيويورك ، ١٩٦٧ م .
- السنھوی (محمد الأذور) :
- (٩٣) دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٩٠ م .
- السيد (محمد صالح محمد) :
- (٩٤) أصلحة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧ م .
- الشافعي (حسن محمود) :
- (٩٥) المدخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط) ٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٩١ م .

شاهين (عثمان عيسى) :

(٩٦) نظرية المعرفة عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب والعلوم الاجتماعية ، دمشق ١٩٦١ م .

الشرباصى (أحمد) :

(٩٧) الغزالى ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ١٩٧٩ م .

شرف (محمد جلال) :

(٩٨) الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٩ م .

الشعرانى (عبد الوهاب) :

(٩٩) الياقوت والجواهر ، (ط) ٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣٠٧ هـ .

الشكعة (مصطفى) :

(١٠٠) إسلام بلا مذاهب ، (ط) ١٠ ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٤ م .

الشهرستانى (محمد عبد الكريم) :

(١٠١) الملل والنحل ، تعليق محمد بن فتح الله بدران ، (ط) ١ ، مطبعة الأزهر بمصر ، القاهرة ١٩٥١ م .

(١٠٢) نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تصحیح أفرد جیوم ، (ج) ١ ، القاهرة بدون تاريخ .

صادق (حسن) :-

(١٠٣) جذور الفتنة فى للفرق الإسلامية ، (ط) ٢ ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٣ م .

(١٠٤) جذور الفكر الإسلامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٧ م .

صبحي (أحمد محمود) :

(١٠٥) فى علم الكلام ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٦ م .

التطویل (توفيق) :

(١٠٦) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، (ط) ٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٢٩ م .

عبد الجبار (قاضى القضاة) :

(١٠٧) تنزيه القرآن عن المطاعن ، (ط) ١ ، المكتبة الأزهرية ، المطبعة الجمالية بمصر ، ١٣٢٩ هـ .

(١٠٨) شرح الأصول الخمسة ، تعليق د. أحمد بن أبي هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم العثمن ، (ط) ١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ م .

(١٠٩) المغني فى أبواب التوحيد والعدل ، (ج) ٤ (رؤية للبارى) ، تحقيق د. مصطفى حلمى ، د. أبو الوفا التفتازانى ، مراجعة د. إبراهيم مذكور ، إشراف طه حسين ، مطبعة مخيم ، الدار المصرية للتاليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، (ج) ٥ (الفرق غير الإسلامية) ،

تحقيق محمود محمد الخضيري ، مراجعة د . ابراهيم مذكور، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م .

(١٠) المنية والأمل ، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى ، تحقيق د. عصام الدين محمد على ، (ج) ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥ م .

(١١) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوجيد ، تحقيق د. محمد عمارة ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ م .

عبد الرانق (أبو بكر) :

(١٢) النفحات الغزالية ، (ط) ٢ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩ م .

عبد الرانق (مصطفى) :

(١٣) مقالة في الصوفية والفرق الإسلامية ، مراجعة د. علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ م .

(١٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤ م .
عبد السلام (الشيخ عز الدين) :

(١٥) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، المطبعة العامرة ، طبع أولندي ، ١٢١٣ هـ .

عبده (الشيخ محمد) :

(١٦) رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، (ط) ٢ ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ١٩٢٥ م .

(١٧) بين الفلسفه والكلامين ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ج) ١ ، (ج) ٢ ، (ط) ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٨ م .

(١٨) رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٩ م .

العمان (عبد الكريم) :

(١٩) الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص ، (ط) ١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٣ م .

عثمان (على عيسى) :

(٢٠) الإنسان عند الغزالى ، ترجمة د. خيرى حماد ، (ط) ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ م .

العراقي (عاطف) :

(٢١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ م .

(١٢٢) أئللة وجود الله في الفكر الفلسفى الإسلامى ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية الكتاب التذكاري عن الدكتور عثمان أمين ، تصدر ابراهيم مذكر ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩ م .

(١٢٣) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، (ط) ٥ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٢ م .

(١٢٤) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، (ط) ٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٣ م .

(١٢٥) ثورة العقل في الفلسفة العربية ، (ط) ٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٣ م .

(١٢٦) مذاهب فلسفية المشرق ، (ط) ١١ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٩ م .

(١٢٧) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقية ، (ط) ٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ٢٠٠١ م .

عفيفي (أبو العلا) :

(١٢٨) أثر الغزالى فى توجيه الحياة العقلية والروحية فى الإسلام ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب والعلوم الاجتماعية ، دمشق ١٩٦١ م .

(١٢٩) الثورة الروحية فى الإسلام ، (ط) ١ ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٣ م .

العمرى (أحمد شوقي) :

(١٣٠) المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية ، (ط) ١ ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ٢٠٠٠ م .

غلب (مصطفى) :

(١٣١) فلاستة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت ، لبنان ١٩٦٨ م .

غريبه (لويس) وجورج قتواتى :

(١٣٢) فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة د. صبحى الصالح ، الأب فريد جبر ، (ج) ١ ، ١٩٧٨ م ، (ج) ٢ ، ١٩٨٣ م ، (ط) ٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .

الفاخورى (هنا) وخليل الجر :

(١٣٣) تاريخ الفلسفة العربية ، (ج) ٢ ، (ط) ٢ ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢ م .

الفارابي (أبو منصر) :

(١٣٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ١٩٥٥ م .

فتح (عرفان عبد الحميد) :

(١٣٥) دراسات فى الفكر العربى الإسلامى ، (ط) ١ ، دار الجبل ، بيروت ١٩٩١ م .

فخرى (ماجد) :

(١٤١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية د. كمال البازجي ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٧٤ م.

فروخ (عمر) :

(١٣٧) أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٢ م.

الفندي (محمد ثابت) :

(١٢٨) من فلسفة الدين عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى في دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، دمشق ١٩٦١ م.

فؤاد (عبد الفتاح أحمد) :

(١٣٩) الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، (جـ) ١ ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ١٩٩٧ م.

الفيومي (محمد إبراهيم) :

(١٤٠) الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل ، دار الفكر العربى بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

القزويني (نجم الدين) :

(١٤١) شرح حكمة العين ، المطبعة الكريمية ، قزان ١٣١٩ هـ .

القمي (سعد بن عبد الله الأشعري) :

(١٤٢) المقالات والفرق ، تعليق د. محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدرى ، طهرن ١٩٦٣ م.

قمير (يوحنا) :

(١٤٣) الغزالى ، (جـ) ١ ، (جـ) ٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ١٩٤٧ م.

كارادوفو (البارون) :

(١٤٤) الغزالى ، ترجمة عادل زعبيتر ، مراجعة محمد عبد الغنى حسن ، دار إحياء الكتب العربية ، مطبعة عيسى البابى الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ م.

كرم (يوسف) :

(١٤٥) الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ م.

الكمالى (محمد حسن) :

(١٤٦) محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ١٩٩٣ م.

الكندى (يعقوب بن إسحاق) :

(١٤٧) رسالة فى حدر الأشياء ورسومها ، طبعت مع مجموعة رسائل ، بعنوان "رسائل الكندى الفلسفية" ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (ج) ١ ، دار الفكر العربى ، مطبعة الإعتماد بمصر ، القاهرة ١٩٥٠ م ، والرسائل التى سنذكرها للكندي فيما بعد طبعت مع هذه الرسالة ، وحققتها كلها د. أبو ريدة .

(١٤٨) رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(١٤٩) رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته الله عز وجل .

(١٥٠) رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

كوربان (هنرى) :

(١٥١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. نصیر مروة ، د. حسن قبیسى ، منشورات عویدات ، بيروت ، لبنان ١٩٦٦ م .

الکوثیر (محمد زاہد) :

(١٥٢) مقالات الكوثيرى ، (ط) ١ ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٧٢ هـ .

کیال (باسمة) :

(١٥٣) أصل الإنسان وسر الوجود ، (ط) ٢ ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢ م .

اللقطانی (ابراهیم) :

(١٥٤) الجوهرة في التوحيد ، شرح الشيخ عبد السلام ، حاشية إبراهيم البیجوری ، مطبعة مونتانا الشرقية ، الجزائر بدون تاريخ .

الماتريدي (أبو منصور) :

(١٥٥) تأوليات أهل السنة ، تحقيق إبراهيم عوضين ، والسيد عوضين ، إشراف محمد توفيق عوضة ، (ج) ١ ، القاهرة ١٩٧١ م .

مبارك (زکی) :

(١٥٦) الأخلاق عند الغزالى ، المطبعة الرحمنية بمصر ، القاهرة ١٩٢٤ م .

محمد (صلاح الدين محسن) :

(١٥٧) الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٨٦ م .

محمود (زکی نجيب) :

(١٥٨) المعقول واللامعقول ، (ط) ٥ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٣ م .

محمود (فوقیة حسين) :

(١٥٩) الجوینی ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ م .

(١٦٠) الأشعري ، ضمن كتاب معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مذكور ، (ج) ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٤ م .

مذكور (إبراهيم) :

(١٦١) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧ م .

(١٦٢) الغزالى الفيلسوف ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١ م .

المرجاني (شهاب الدين) :

(١٦٣) عقيدة مختصرة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية والعشرون ، طبعة محيي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كرستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

مرحبا (عبد الرحمن) :

(١٦٤) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٩٣ .

المرزوقي (أبو يعرب) :

(١٦٥) مفهوم السبيبة عند الغزالى ، (ط) ١ ، دار أبو سلمة للطباعة والنشر ، تونس ١٩٧٨ م .

مروة (حسين) :

(١٦٦) النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، (ج) ١ ، (ط٥)، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ م .

مسكوبية :

(١٦٧) الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجزارى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .

مطر (أميرة حلمى) :

(١٦٨) دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ م .

المغربي (على عبد الفتاح) :

(١٦٩) الفرق الكلامية الإسلامية ، (ط) ١ ، دار التوفيق النموذجية للطباعة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٨٦ م .

مغنية (محمد جواد) :

(١٧٠) مصدر المعرفة عند الإمام الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١ م .

الملطى (أبو الحسين) :

(١٧١) التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، عن تصححه س. ديرينغ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، استبول ١٩٣٦ م.

موسى (جلال محمد عبد الحميد) :

(١٧٢) نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢ م.

نادر (أبíر نصري) :

(١٧٣) علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة عام ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(١٧٤) أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت بدون تاريخ .

النسفي (أبو البركات) :

(١٧٥) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (ج)٤ ، (ج)٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٤١٣هـ .

النسفي (أبو المعين) :

(١٧٦) بحر الكلام في علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٢ م.

النشرار (على سامي) :

(١٧٧) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ م.

(١٧٨) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (ج)٢ ، (ط)٣ ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ١٩٦٥ م.

(١٧٩) ديموقريطس فيلسوف الذرة ، (ط)١ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الإسكندرية ١٩٧٢ م.

الندوى (أبو الحسن) :

(١٨٠) رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، (ط)١ ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٦٠ م.

النيسابورى (أبو رشيد) :

(١٨١) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، مكتبة الجامعة المصرية ، لين ١٩٠٢ م.

(١٨٢) في التوحيد ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وزارة الثقافة للترجمة والنشر ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ م.

هويدي (يحيى) :

(١٨٣) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ، (ج)١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ م.

(١٨٤) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ م.

(١٨٥) مقدمة في الفلسفة العامة ، (ط)٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ .

البيازجي (كمال) ، انطون كرم :

(١٨٦) أعلام الفلسفة العربية ، (ط) ٤ ، بيروت ، لبنان ١٩٩٠ م.

اليمني (أبو عبد الله بن المرتضى) :

(١٨٧) إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الأداب بمصر ، القاهرة ١٢١٨ هـ .

يوسف (هاتم ابراهيم) :

(١٨٨) أصل العدل عند المعتزلة ، تقديم د. عاطف العراقي ، (ط) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة

١٩٩٣ م.

(٢) المراجع الأجنبية .

- (1) Fakhry, M : Islamic occasionalism George Allen, unwinltd, Ruskin House, london, 1958 .
- (2) Honderich, T : The oxford Companion to philosophy , oxford university press, New York, 1995 .
- (3) Macdonald, D.B: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory, charles scribner's sons, New York, 1903 .
- (4) Nanji, A : The Muslim almanac, Gale Research inc, USA, 1996 .
- (5) Nasr, S.H: History of Islamic philosophy, part (1) , Vol (1) , Routledge, london, 1996 .
- (6) Sharif, M: Ahistory of Muslim philosophy , Vol (1) , Ottoharrassowitz Wiesbaden, 1963 .
- (7) Trusted, J : physics and Metaphysics, Routledge, london and New York , 1990.
- (8) Walzer, R: Greek into Arabic bruno Cassirer, Oxford, 1962 .
- (9) Montgomery, W : Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh at The university press , 1962 .
- (10) Muslim Intellectual Astudy of Al-Ghazali, Edinburgh at The university press, 1963 .
- (11) Islamic Creeds, Edinburgh university press, 1994 .

- (12) Wensick, A.J : on The Relation between Ghazali's Cosmology and his mysticism , Amsterdam, 1933 .
- (13) Williams, J.A: The word of Islam, Thames and Hudson, 1994 .
- (14) Wolfson, H.A: The philosophy of The Kalam, harvard university press, Combridge and london, England, 1976 .
- (15) Zeller, E : outlines of The history of Creek philosophy , Routledge, broadway House, london, 1931.

ثالثاً : الدوريات .

الألوسي (حسام الدين) :

(١) الزمان في الفكر الديني والفلسفى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد (٨)، العدد (٢) ، القاهرة ١٩٧٧ م.

الأهواي (أحمد فؤاد) :

(٢) تهافت الفلسفة للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٥) ، العدد (١١) ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م.

زайд (سعيد) :

(٣) تهافت التهافت لإبن رشد ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٨) ، العدد (٣) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ م.

صروف (يعقوب) :

(٤) عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، المجلد (٧٢) ، (ج) ١ ، القاهرة ١٩٢٨ م.

(٥) الغزالى ، مجلة المقتطف ، المجلد (٧٢) ، (ج) ٦ ، القاهرة ١٩٢٨ م.

العبيدي (حسن مجید) :

(٦) نظرية المكان في فلسفة ابن سينا ، نقد وتحليل د. عاطف العراقي ، مجلة عالم الكتاب ، العدد (٢٠) ، القاهرة ١٩٨٨ م.

محمود (عبد الحليم) :

(٧) إحياء علوم الدين للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (١) ، العدد (١) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ م.

محمود (فوقيه حسين) :

(٨) الإرشاد للجوينى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (١) ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٣ م.

(٩) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٦) ، العدد (٣) ، وزارة الثقافة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ م.

رابعاً : دوائر المعارف والمعاجم .

الحلو (عبد) :

(١) معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط) ١ ، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٩٤ م ، مادة " الخلق " ، " الخلق المستمر " ، " السرمدي " ، " القديم " .

خليل (خليل أحمد) :

(٢) معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط) ١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٩٥ م ، مادة " النرة " .

الشنتنواي (أحمد) ، زكي خورشيد :

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، مراجعة د. محمد مهدي علام ، (ج) ١ ، دار الفكر ، القاهرة ١٩٣٣ م ، مادة " الأبد " .

(٤) موجز دائرة المعارف الإسلامية ، (ج) ٨ ، (ط) ١ ، مركز الشارقة للإبداع الفكري ، القاهرة ١٩٩٨ م مادة " التوحيد " .

صلبيا (جميل) :

(٥) المعجم الفلسفى ، (ج) ١ ، دار الكتب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤ م ، مادة " الجزء الذي لا يتجزأ " ، " الجوهر الفرد " ، " الزمان " ، " السرمدي " .

طرابيشى (جورج) :

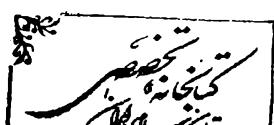
(٦) معجم الفلسفة ، (ط) ١ ، دار الطبيعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨٧ م ، مادة " الغزالى " .

العراقي (عاطف) :

(٧) نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ م ، مادة " الأبد " ، " الأزل " ، " الجزء الذي لا يتجزأ " ، " السرمدي " ، " الغزالى " ، " الكمون " .

فرحات (سميرة) :

(٨) معجم البادلاني ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩١ م ، مادة " الإتقان " ، " الأزل " ، " الحياة " .



كامل (فؤاد) ، جلال العشري :

(٩) الموسوعة المختصرة ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ،
مادة " الغزالى " .

مذكور (ابراهيم) :

(١٠) المعجم الفلسفى ، الهيئة العامة لشئون المطبع الاميرية ، القاهرة ١٩٨٣ م ، مادة " الحادث " .
مهنا (أمير) و على خريس :

(١١) موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط) ٢ ، المركز التقاوين العربي ، بيروت ١٩٩٤ م
مادة " الاشاعرة " .

وهبة (مراد) :

(١٢) المعجم الفلسفى ، (ط) ٣ ، القاهرة ١٩٧٩ م ، مادة " الأبد " ، " الجزء الذى لا يتجزأ " ،
" الخلق المستمر " ، " السرمدى " ، " المحكث " .

(13) Audi, R: The Cambridge Dictionary of philosophy, Cambridge university press, 1995, " Al-Ghazali " .

(14) Cottingham, J: ADescartes Dictionary, black Well, Oxford, 1993,
" Creation " .

(15) Edwards, P: The Encyclopedia of philosophy, Vol (3), collier Macmillan publishers, london, 1972, " Al-Ghazali " .

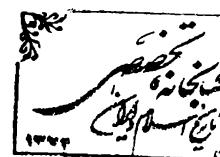
(16) Eliade, M : The Encyclopedia of Religion, Vol (6), Macmillan publishing company, New York, 1987, " God " .

(17) Lewis, B: The Encyclopedia of Islam, Vol (II), New Edition, leiden E.J.Brill, 1991, " Al-Ghazali " , " Al-Juwaini " .

(18) Yolton, J. W: Alocke Dictionary, black well, oxford, 1993, " God " .

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١	المقدمة
٥	الصلة الفكرية بين الجويني والغزالى .
٦	أولاً : تمييز .
٨	ثانياً : ارتباط الغزالى بالجويني .
١٤	ثالثاً : أثر الجويني على الغزالى فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة : -
١٥	١- علم الكلام .
١٧	٢- الفلسفة .
٢٢	٣- مذهب الباطنية .
٢٤	٤- طرق الصوفية .
٢٧	مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الجويني والغزالى .
٢٨	أولاً : تمييز .
٣٠	ثانياً : تصنيف المذاهب فى أصل العالم .
٣٢	ثالثاً : مدى تأثر الغزالى بالجويني فى القول بحدوث العالم : -
٣٥	١- إثبات أدلة حدوث العالم عند الجويني .
٣٦	(أ) وجود الأعراض .
٣٨	(ب) حدوث الأعراض .
٤١	(ج) استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .
٤٣	(د) استحالة حوالث لا أول لها .
٤٨	٢- موقف الغزالى من القائلين بقتم العالم .
٦٦	٣- حدوث العالم عند الغزالى .
٧٤	رابعاً : نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم وقدمه : -
٧٦	١- إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجويني .
٨١	٢- إثبات صلة الخلق المستمر بالجوهر الفرد عند الجويني والغزالى .



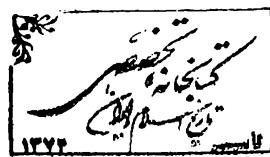
الفصل الثالث

- ٨٤ إثبات أدلة وجود الله وود، ابنيه عند الجويني والغزالى .
٨٥ أولاً : تمهيد .
٨٧ ثانياً : الأدلة على وجود الله وصلتها بالعالم :-
٨٧ ١- الأدلة النقلية .
٩١ ٢- الأدلة العقلية .
٩١ (أ) دليل الحدوث .
٩٥ (ب) دليل الجوائز والإمكان .
٩٦ (ج) دليل الغائية .
٩٦ (١) الغائية وارتباطها بمشكلة السبيبية .
١٠٤ (٢) الغائية وارتباطها بالعنابة الإلهية .
١٠٨ ثالثاً : صفة الوحدانية :-
١١٠ ١- الأدلة النقلية .
١١٧ ٢- الأدلة العقلية .
١١٧ (أ) خالق العالم واحد غير متكرر .
١٢٠ (ب) دليل التمايز أو التغالب .

الفصل الرابع

- ١٢٥ الصفات الإلهية عند الجويني والغزالى .
١٢٦ أولاً : تمهيد .
١٢٧ ثانياً : الصفات القائمة في الذات الإلهية :-
١٢٨ ١- الله منزه .
١٣١ ٢- ليس بجسم .
١٣٥ ٣- ليس بجوهر .
١٣٧ ٤- ليس بعرض .
١٣٨ ٥- ليس في جهة .
١٤٠ ٦- الله أزلى .
١٤١ ٧- الله موجود .
١٤٢ ٨- الاستواء على العرش .
١٤٤ ٩- رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيمة .

- ثالثاً : الصفات الزائدة على الذات الإلهية :-
- ١٤٨ . صفة العلم .
 - ١٤٨ . الحياة .
 - ١٥٠ . القدرة .
 - ١٥١ . الإرادة .
 - ١٥٣ . السمع والبصر .
 - ١٥٤ . الكلام .
 - ١٥٦ .
- رابعاً : مسألة علم الله بالكليات والجزئيات :-
- ١٥٨ . الاختلاف حول مسألة العلم الإلهي .
 - ١٥٩ . العلم الإلهي بين الفلسفه والغزالى .
- الفصل الخامس
- المعاد الروحاني والجسماني عند الغزالى ومدى تأثيره بالجوينى .
- أولاً : تمهيد .
- ثانياً : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلسفه :-
- ١٦٨ . نقد الغزالى لرأى الفلسفه القائلين بالمعاد الروحاني فقط .
 - ١٧٣ . المعاد الجسماني وأدلة الشرع والعقل .
- ثالثاً : مصير النفس الإنسانية بعد الموت :-
- ١٧٩ . عذاب القبر ونعيمه .
 - ١٨٠ . نصب الميزان والصراط .
 - ١٨١ . الجنة والنار .
- الخاتمة .
- قائمة المصادر والمراجع .
- أولاً : المصادر العربية .
- ثانياً : المراجع العربية والأجنبية :-
- ١٨٦ . المراجع العربية .
 - ١٨٧ . المراجع الأجنبية .
- ثالثاً : الوريرات .
- رابعاً : دواوين المعارف والمعاجم .



الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بور سعيد / القاهرة
ت : ٥٩٣٨٤١١ - ٥٩٢٢٦٢٠ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail : alsakafa_alDinaya@hotmail.com